

**UNIWERSYTET WARSZAWSKI**  
**Instytut Badań Interdyscyplinarnych**  
**‘Artes Liberales’**

**Marcin Zwiercan**

**Idea nowego człowieka w kulturze rosyjskiej**

**Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem**

**prof. dr hab. Anny Rażny**

**w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej**

**Uniwersytetu Jagiellońskiego**

**KRAKÓW 2012**



## SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	5
------------	---

### ROZDZIAŁ I

#### ***Rozumny egoista* – koncepcja nowego człowieka według Mikołaja Czernyszewskiego**

1.1. „Zasada antropologiczna” w filozofii Czernyszewskiego .....	9
1.2. <i>Rozumny egoista</i> : powieść <i>Co robić?</i> jako podręcznik życia nowego człowieka.....	16
1.3. Człowiek – istota „boska”: wpływ filozofii Ludwika Feuerbacha na koncepcje ontologiczne i aksjologiczne Czernyszewskiego.....	27
1.4. Antropologiczny materializm a socjalistyczny utopizm w filozofii Czernyszewskiego.....	32
1.5. <i>Rozumny egoista</i> – ideał rewolucyjnych narodników.....	37
1.6. Idee Czernyszewskiego a rzeczywistość – klęska koncepcji socjalistycznej utopii.....	42
1.7. Od utopijnego socjalizmu do leninizmu.....	46

### ROZDZIAŁ II

#### ***Homo sovieticus* – nowy człowiek fundamentem ideologii komunistycznej**

2.1. Włodzimierz Lenin – rzekomy potomek Czernyszewskiego.....	56
2.2. Lenin wobec kwestii oświaty i wychowania.....	60
2.3. Wychowanie nowego człowieka - wybrane teorie pedagogiczne: Nadieżda Krupska i Antoni Makarenko.....	73

2.4. Twórczość artystyczna jako narzędzie kształtowania nowej świadomości – film najważniejszą ze sztuk.....	89
2.5. Wyznanie i rytuał człowieka radzieckiego – zideologizowana kultura jako surogat religii.....	102
2.6. <i>Homo sovieticus</i> droga do raju.....	111

### ROZDZIAŁ III

#### *Homo sapiens* – nowy człowiek w ujęciu Wiktora Pielewina

3.1. Postkomunizm.....	123
3.2. Nowy realizm i postmodernizm w kulturze rosyjskiej.....	129
3.3. Wiktor Pielewin – pisarz-postrealista?.....	141
3.4. <i>Generation 'P'</i> – rosyjska rzeczywistość w zwierciadle groteski.....	149
3.5. <i>Homo sapiens</i> .....	159

### ROZDZIAŁ IV

#### *Homo novus* – *homo utopicus*: między ideą a rzeczywistością.....

#### ZAKOŃCZENIE.....

#### BIBLIOGRAFIA.....

## WSTĘP

Cel niniejszej dysertacji stanowi ukazanie procesu przemiany idei antropologicznej na tle rosyjskiej rzeczywistości kulturowej. Autora rozprawy interesuje nade wszystko rola, jaką człowiek - w aspekcie nie tylko jednostkowym, ale także grupowym (społecznym, a nawet globalnym) – odgrywa w tworzeniu oraz przyswajaniu mechanizmów kultury. Za głęboko frapujący uważa on proces kształtowania (i kształtowania się) istoty ludzkiej pod wpływem zarówno idei (nade wszystko utopijnej wizji nowego człowieka), jak i ideologii, w którą nierzadko przeradza się idealny i pozornie nieszkodliwy wytwór wyobraźni. Kultura rosyjska jest pod tym względem unikatowym świadectwem zapoczątkowanego w drugiej połowie dziewiętnastego wieku i trwającego do tej pory procesu antropologicznej przemiany – ewolucji (czy może raczej regresu) ludzkiej świadomości.

Pierwsze trzy rozdziały przedstawiają kolejne etapy rozwoju idei nowego człowieka, jak również przemiany kulturowe, które są rezultatem jej oddziaływania. Rozdział czwarty natomiast stanowi próbę syntetycznego ujęcia problemu w oparciu o główne założenie – ukazanie przemiany antropologicznej idei nowego człowieka jako płynnego procesu, który, mając swe źródło w teorii opartej na iluzorycznym fundamencie utopijnej wizji idealnego świata i doskonałej jednostki, prowadzi do przeciwstawienia się zakorzenionej głęboko w tradycji kulturze, uderzając tym samym w człowieczeństwo i prowadząc w praktyce do wypaczenia własnych założeń.

Autor żywi nadzieję, że - poprzez analizę kolejnych etapów eksperymentu antropologicznego (zarówno w sensie czysto teoretycznym, jak i praktycznym), mającego miejsce w kulturze rosyjskiej – można odpowiedzieć na dwa pytania: czy jest możliwe ukształtowanie nowego człowieka w wymiarze ontologicznym

i aksjologicznym? Co sprawia, że w rodzących się takich koncepcjach antropologicznych uczestniczy kultura? Zagadnienia te wymagają bowiem przeprowadzenia analizy kulturoznawczej, a postawione powyżej pytania domagają się obiektywnych odpowiedzi; niniejsza rozprawa doktorska stanowić będzie podjęcie próby ich odnalezienia.

W rozdziale pierwszym zaprezentowana zostanie postać *rozumnego egoisty* – stworzona przez Mikołaja Czernyszewskiego czysto teoretyczna koncepcja nowego człowieka. Kierowany pragnieniem naprawy świata, rosyjski myśliciel postanowił znaleźć sposób uszczęśliwienia ludzkości poprzez wyzwolenie jej od troski o podstawowe potrzeby bytu, co miałoby zapoczątkować – jak wierzył – budowę ziemskiego raju.

Drugi rozdział poświęcony będzie podjętemu przez władze Związku Radzieckiego eksperymentowi, którym był projekt stworzenia nowego człowieka radzieckiego – wyższego gatunku antropologicznego, istoty pod każdym względem doskonałej. Ukazany zostanie tutaj zapoczątkowany przez Lenina proces wdrażania w życie teoretycznej koncepcji Czernyszewskiego, a także jego skutek, czyli wpływ na świadomość obywatela ZSRR, określanego (raczej ironicznie) mianem *homo sovieticus*.

W rozdziale trzecim z kolei omówiony zostanie nowy człowiek, który narodził się w Rosji wraz z końcem epoki komunizmu pod wpływem oddziaływania na izolowaną do tej pory świadomość człowieka radzieckiego idei zachodnich – szczególnie w sferze konsumpcji. Reglamentowane, a nawet zakazywane w czasie istnienia Związku Radzieckiego produkty (szczególnie amerykańskie) – uatrakcyjniane dodatkowo dzięki mechanizmom reklamy – w połączeniu z głodem i pragnieniem wszystkiego, co zachodnie, doprowadziły do ukształtowania się nowego (wcześniej obecnego jedynie w krajach Zachodu) typu człowieka, ukazanego przez Wiktora Pielewina pod postacią groteskowego tworu – *homo sapiens*.

Czwarty i ostatni rozdział będzie próbą zarówno syntetycznego ujęcia ukazanej wcześniej problematyki, jak i ustosunkowania się autora do omawianych koncepcji w celu ukazania sprzeczności pomiędzy pięknem teorii a (często brutalną) praktyką rzeczywistości, jak również odnalezienia odpowiedzi na zasadnicze pytania: co sprawia, że człowiek pragnie ingerować w naturalny proces rozwoju gatunku ludzkiego, decydując się na podjęcie próby dostosowania wszystkich ludzi (całego świata) do

siebie, a ściślej mówiąc – do wytworów własnego umysłu? Jakie czynniki mają wpływ na to, że człowiek owładnięty zostaje przez określoną „idee fixe”, która przejmuje nad nim kontrolę? Wreszcie: komu ta idea ma służyć – wszystkim ludziom, jak chciał Czernyszewski, władzy, jak miało być w przypadku *homososa*, czy też może owładniętym pragnieniem zysku wielkim korporacjom, dla których człowiek sprowadzony zostaje jedynie do roli trybu w potężnej maszynie produkcji pieniądza, co w sposób bardzo sugestywny zostało ukazane przez Pielewina w *Generation 'P'*?

Jaki jest wobec tego człowiek współczesny i jaką rolę pełni w świecie? Jaka jest jego kondycja na tle społeczeństwa (nie tylko) rosyjskiego? Czy droga rozwoju istoty myślącej jest prawidłowa, czy też postęp cywilizacyjny oraz towarzyszący mu konsumpcjonizm sprowadziły człowieka na aksjologiczne i intelektualne pustkowia? Czy myślenie utopijne, którego przejawem jest koncepcja nowego świata i zamieszkującego go nowego człowieka, stanowi jedynie wytwór wypaczonego umysłu, prowadząc zawsze do degeneracji człowieczeństwa, czy też może jest ono w pewnym stopniu także korzystne i potrzebne ludzkości?

Aby na powyższe pytania móc udzielić możliwie jak najbardziej obiektywnych i rzetelnych odpowiedzi, autor posługuje się będzie przede wszystkim dwiema metodami badawczymi: antropologiczno-kulturową oraz hermeneutyczną.

Główną metodą badawczą będzie metoda antropologiczno-kulturowa. Dla autora rozprawy centralny punkt rozważań stanowi bowiem współistnienie człowieka i kultury – tworzonego przez wieki swoistego programu, pod którego wpływem każda istota rozumna znajduje się przez całe swoje życie, i który twórcy nowej jednostki ludzkiej pragnęli zmienić w sposób radykalny i najczęściej w bardzo krótkim czasie. Najważniejsza jest tutaj próba ukazania i zrozumienia tożsamości oraz samoświadomości człowieka doświadczającego pewnego przełomu, w którego umyśle ścierają się jakoby dwa sposoby myślenia – jeden ukształtowany przez kulturę obowiązującą w momencie narodzin, drugi natomiast przez kulturę nową, nieprzystającą do istniejącego sposobu życia.

Za pomocą metody hermeneutycznej – dzięki rozumieniu, wyjaśnianiu tekstów (zwłaszcza źródłowych) – autor dokonywać będzie interpretacji dzieł myślicieli-teoretyków, których rozważania dotyczą przemiany świata i stworzenia nowego człowieka: począwszy od utworów Czernyszewskiego, poprzez teksty Lenina oraz

wybranych radzieckich pedagogów, a skończywszy na postmodernistycznej powieści Pielewina. Omawiając tę ostatnią, hermeneutyka będzie pomocna przy interpretacji nie tylko jej tekstu jako takiego, ale także charakterystycznej dla postmodernizmu zasady dekonstrukcji – odczytaniu utworu w sposób subiektywny i odnalezieniu w nim informacji niebędących intencją twórcy, doszukując się sensu relatywnego poza sensem literalnym przekazany przez autora<sup>1</sup>.

Oprócz dwu głównych metod, autor korzystał będzie także z metody badań historycznych – przydatnej o tyle, o ile dotyczy ona badania wpływu teoretycznych idei na kształtowanie ideologii oraz rozwój rzeczywistych wydarzeń, oddzielanych przez określone cezury. Oczywiście, analizując problem rozwoju kulturowego w społeczeństwie oraz jego wpływ na świadomość jednostek, nie sposób nie uwzględnić pewnych elementów metody socjologicznej czy psychologicznej, co jednak autor czynić będzie w sposób pośredni – za sprawą odwołań do tekstów socjologicznych oraz psychologicznych, nie zaś posługując się charakterystycznymi dla tego typu metodologii instrumentami, takimi jak wywiad czy ankieta.

Autor ma nadzieję, iż dzięki zastosowaniu powyższych metod badawczych – przede wszystkim zaś hermeneutycznej analizy tekstu pod względem wzajemnych relacji jednostki i kultury – możliwe będzie ukazanie w sposób jak najbardziej obiektywny trwającej półtora wieku przemiany antropologicznej w kulturze rosyjskiej. Analiza zarówno tekstów źródłowych, jak i opracowań problemu (ujmujących go głównie pod kątem kulturoznawczym), ma służyć rzetelnemu ukazaniu procesu, który rozpoczyna się w momencie sformułowania utopijnej idei uszczęśliwiania ludzkości.

Idea ta zaczyna bowiem ewoluować, przeradzając się początkowo w mającą służyć ludzkości ideologię; następnie jej rozwój zaczyna przybierać coraz bardziej nieoczekiwane formy, najczęściej wymykając się spod kontroli i doprowadzając do realizacji anty-ideału - zarówno w sferze funkcjonowania całej kultury, jak i w świadomości pojedynczego człowieka.

---

<sup>1</sup> Szerzej na temat idei dekonstrukcji (specyficznej odmiany hermeneutyki, która jednak zmierza nie tylko do prawidłowego odczytania sensu zawartego w danym tekście, lecz do ukazania wieloznaczności jego wyrażen i sensów) zob. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 34-38.



## ROZDZIAŁ PIERWSZY

### *Rozumny egoista* – koncepcja nowego człowieka według Mikołaja Czernyszewskiego

#### 1.1. „Zasada antropologiczna” w filozofii Czernyszewskiego

Mikołaj Czernyszewski – postać niezwykle ciekawa i kontrowersyjna zarazem – to zapomniany dziś rosyjski myśliciel, którego poglądy - niegdyś bardzo popularne - odcisnęły wyraźne piętno na wszystkich niemal dziedzinach życia umysłowego Rosji lat sześćdziesiątych XIX wieku<sup>2</sup>. Będąc synem popa, trafił do sararowskiego gimnazjum duchownego, gdzie od początku przejawiał głęboką pasję zdobywania wiedzy (znakomicie zdawał egzaminy, stając się dumą nauczycieli), dzięki czemu zaczęto upatrywać w nim przyszłą chlubę kościoła prawosławnego<sup>3</sup>. Kariera duchowna nie mogła jednak zaspokoić jego młodzieńczych ambicji intelektualnych, dlatego też postanowił z niej zrezygnować, poświęcając swe życie nauce. Podczas studiów na Uniwersytecie Petersburskim Czernyszewski zetknął się z książkami w ówczesnej Rosji zakazanymi; szczególnie zaś zafascynował się francuską myślą utopijno-socjalistyczną – nade wszystko dziełami Charles’a Fouriera i Claude’a Saint-Simona<sup>4</sup>.

Początkowo nowe idee filozoficzne i społeczne walczyły w światopoglądzie młodego filozofa z koncepcjami chrześcijańskimi; próbował on pogodzić chrześcijaństwo z ideami socjalistów i komunistów. Później starał się połączyć idee utopijnego socjalizmu z koncepcją „nowego chrześcijaństwa” oraz oczekiwaniem „nowego Mesjasza, nowej religii i nowego świata”. W pewnym momencie pojawiła się jednak

---

<sup>2</sup> Por. A. Walicki, *Wstęp*, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie*, Wrocław 1964, s. III.

<sup>3</sup> Tamże, s. XV.

<sup>4</sup> A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej: od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 278.

wątpliwość: „być może Jezus Chrystus nie działał tak, jak trzeba było”; może lepiej byłoby wziąć sprawy we własne ręce i podjąć próbę wynalezienia samoczynnej maszyny, *perpetuum mobile*, która wyzwoliłaby ludzkość od troski o chleb powszedni.

Od tej pory, pod wpływem poczucia misji wobec ludzkości oraz gorącego pragnienia poprawy świata i uszczęśliwienia społeczeństwa, Czernyszewski począł postrzegać chrześcijaństwo nade wszystko jako wiarę w możliwość utworzenia „królestwa bożego” na ziemi. Nieco później – studiując filozofię materializmu Ludwika Feuerbacha – uznał jednak, że w tym ziemskim „bożym królestwie” nie ma miejsca dla Boga, że jest to w istocie królestwo ludzkiego rozumu, zamieszkiwane przez istoty wyzwolone i całkowicie panujące nad swym losem<sup>5</sup>.

W celu stworzenia warunków dla zaistnienia owego ziemskiego raju rosyjski utopista zapragnął zostać odkrywcą mechanicznego sposobu uszczęśliwiania ludzkości poprzez zapewnienie jej podstawowych potrzeb egzystencjalnych (miało to być szczęście w sensie stricte materialnym, bowiem inny rodzaj szczęśliwości, jego zdaniem, istnieć nie może). Świadczą o tym słowa:

Dajcie ludziom chleb, czytać nauczają się sami. Zaczynać trzeba od chleba, inaczej daremnie tracimy czas<sup>6</sup>.

Owa myśl Czernyszewskiego wyływała pierwotnie z uznania samego siebie za „jedno z wielkich narzędzi w rękach Boga do czynienia dobra człowiekowi”; podobno powiedział kiedyś nawet, że gdyby był Bogiem, urządziłby świat mądrzej<sup>7</sup>. Ten „diabeł w anielskiej postaci”<sup>8</sup> – jak nazwał go ówczesny saratowski archimandryta – stał się wkrótce ideowym przywódcą rewolucyjnego ruchu demokratycznego oraz nauczycielem młodej „postępowej” – jak o niej mówiono – inteligencji rosyjskiej – raznochyńców<sup>9</sup>.

Centralne miejsce wśród dzieł filozoficznych myśliciela zajmuje *Zasada antropologiczna w filozofii*, która już samym tytułem nawiązywała do teorii

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 279.

<sup>6</sup> Cyt. za: G. Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski. Późny wnuk Oświecenia*, Katowice 1996, s. 38.

<sup>7</sup> Por. A. Walicki, *Mikołaj Czernyszewski. Zarys biografii i rozwoju ideowego*, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma...*, op. cit., s. XX-XXI.

<sup>8</sup> Zob. J. Trochimiak, *Czernyszewski*, Łódź 1988, s. 14.

<sup>9</sup> Por. A. Walicki, *Zarys...*, op. cit., s. 280.

„antropologizmu” niemieckiego materialisty, Feuerbacha. Dla Czernyszewskiego „zasada antropologiczna” implikowała integralność istoty ludzkiej, znosząc całkowicie dualizm ciała i ducha. Sformułowana została ona w sposób następujący:

(...) na człowieka trzeba patrzeć jak na istotę jedną, mającą tylko jedną naturę, tak by nie rozcinać życia ludzkiego na dwie różne części należące do różnych natur, by rozpatrywać każdą stronę działalności człowieka jako działalność czy to całego jego organizmu od stóp do głów, czy też, jeśli tu jakaś strona okazuje się specjalną funkcją pewnego szczególnego narządu organizmu ludzkiego, rozpatrywać ten narząd w jego naturalnym związku z całym organizmem<sup>10</sup>.

Zgodnie z tą materialistyczną interpretacją świata, nauka obala wszelką myśl o dualistycznej koncepcji człowieka, jawiącego się tutaj jedynie jako twór przyrody, w którym byt i świadomość oraz aspekt materialny i duchowy tworzą jedność. Natura ludzka jest więc jedynie ogniwem w łańcuchu rozwoju materii biologicznej, a życiem człowieka kierują takie same procesy, jakie zachodzą w środowisku przyrodniczym<sup>11</sup> (procesy chemiczne w genialnym mózgu Newtona w zasadzie niczym nie różnią się od tych, które sterują układem nerwowym kury dziobiącej ziarno<sup>12</sup>). O człowieku w pełni można mówić jednak tylko wtedy, gdy weźmie się pod uwagę przynależność jego istoty do dwóch różnych porządków: materialnego (ruch, spożywanie pokarmu) oraz moralnego (procesy myślowe, uczucia, pragnienia), między którymi nie zachodzi wszakże żaden logiczny związek<sup>13</sup> - fizjologia i psychika nie są bowiem całkowicie tożsame. Jednostka ludzka jest nierozzerwalną całością – nie sposób więc koncentrować się na jednym aspekcie jej natury, ignorując drugi; pełnia człowieczeństwa jest połączeniem aspektu materialnego z moralnym.

Jako gorący zwolennik postępu oraz bezgraniczny wyznawca wiary w rozwój nauki, Czernyszewski moralność rozpatrywał również w kategoriach ściśle akademickich. Nauki etyczne pozostają co prawda w tyle za wiedzą przyrodniczą czy nade wszystko

---

<sup>10</sup> M. Czernyszewski, *Zasada antropologiczna w filozofii*, Warszawa 1956, s. 133.

<sup>11</sup> Por. H. Holland, *O antropologizmie i materializmie Czernyszewskiego*, [w:] M. Czernyszewski, *Zasada...*, op. cit., s. XIV.

<sup>12</sup> Zob. G. Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski...*, op. cit., s. 15.

<sup>13</sup> M. Czernyszewski, *Zasada...*, op. cit., s. 39-40.

matematyczną, lecz różnica między nimi zawiera się, jego zdaniem, jedynie w tym, że te pierwsze zaczęto znacznie później opracowywać w sposób prawdziwie naukowy<sup>14</sup>.

Podobieństwo między tymi dwiema dziedzinami wiedzy, jak zauważa myśliciel, stanowić ma umiejętność odróżniania przez każdą z nich zjawisk prawdziwych od fałszywych; zarówno w naukach przyrodniczych, jak i moralnych, istnieje bowiem ścisła granica między tym, co wiadome, a tym, co nie zostało jeszcze dowiedzione w sposób racjonalny. Dzięki naukowym dowodom możliwe staje się obalenie powstałych w przeszłości przypuszczeń, które okazały się być nierzeczywiste i pozbawione racjonalnych podstaw<sup>15</sup>.

Według teorii naukowego antropologizmu Mikołaja Czernyszewskiego, wszystkie zjawiska świata moralnego wypływają z siebie nawzajem oraz z okoliczności zewnętrznych zgodnie z prawem przyczynowości (każde działanie musi wynikać z określonej przyczyny - sama tylko chęć nie jest bowiem wystarczającą motywacją). Dlatego też człowiek postępuje dobrze bądź źle nie ze względu na immanentną chęć działania w dany sposób, lecz pod wpływem moralnego lub materialnego faktu, którego zaistnienie rodzi w jednostce ludzkiej konieczność dokonania takiego czy innego czynu<sup>16</sup>:

To zjawisko, które nazywamy wolą, stanowi ogniwo w szeregu zjawisk i faktów powiązanych ze sobą związkiem przyczynowym. Bardzo często najbliższą przyczyną, która wywołuje w nas wolę dokonania pewnego postępu, bywa myśl. Lecz określona dyspozycja woli wywołana bywa również przez określoną myśl: jaka jest myśl, taka jest też wola, gdyby myśl była inna, to wola też byłaby inna. Dlaczego jednak zjawiła się właśnie ta, a nie inna myśl? Znowu skutek jakiejś myśli, skutek jakiegoś faktu, słowem, jakowejś przyczyny. (...) Jeżeli zaszło pewne zjawisko, to należy szukać dla niego przyczyny, a nie poprzestawać na częściej odpowiedzi: zaszło ono samo przez się, bez żadnej szczególnej przyczyny...<sup>17</sup>

Zgodnie z powyższą koncepcją, pierwotną przyczyną podejmowanego przez człowieka wysiłku jest myśl – jaka myśl, taka jest i wola działania. Nauka (zarówno na gruncie psychologii, jak i fizyki czy chemii) daje, według rosyjskiego antropologa,

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 71.

<sup>15</sup> Tamże, s. 73.

<sup>16</sup> Tamże, s. 74.

<sup>17</sup> Tamże, s. 75.

odpowieź: każde zjawisko wynika z pewnej przyczyny; bezpodstawnym zatem zdaje się być wytłumaczenie: „Tak zrobiłem, bo tak mi się podobało”. Działania ludzkie nigdy nie są podejmowane bez powodu – zawsze występują na zasadzie łańcucha przyczynowo-skutkowego.<sup>18</sup>

Zdaniem rosyjskiego myśliciela, odpowiedź na pytanie o charakter ludzkiej natury jest niezwykle jasna i prosta – by ją w pełni zrozumieć, wystarczy połączyć dwie oczywiste prawdy: „człowiek lubi rzeczy przyjemne i nie lubi przykrych” oraz „dobry jest ten, kto robi to, co jest dla innych dobre, zły – ten, kto robi to, co jest złe dla innych”. Dzięki takiemu zestawieniu otrzymujemy konkluzję, iż dobry bywa człowiek wtedy, gdy chcąc odczuwać przyjemność, musi sprawiać przyjemność innym, zły natomiast – kiedy zmuszony jest czerpać radość z czynienia innym ludziom przykrości. Natury ludzkiej nie można jednak ani ganić za jedno, ani chwalić za drugie – wszystko zależy bowiem od okoliczności i warunków, które ją ukształtowały. Gdy warunki bytowe mają charakter stały, w człowieku, który znajdował się pod ich wpływem, formuje się przyzwyczajenie do postępowania zgodnie z nimi<sup>19</sup>.

Człowiek staje się zatem tym, kim jest, za sprawą pewnych sytuacji, które zaszły w jego życiu, i które ukształtowały w nim indywidualne cechy charakteru oraz określone umiejętności – „ludzie stają się istotami dobrymi lub złymi w taki sam sposób, w jaki zostają cieślami czy kowalami”. Z teoretycznego punktu widzenia, dla każdego człowieka oraz dla wszystkich osób z jego otoczenia byłoby o wiele korzystniej, gdyby okazał się on osobą wysoko rozwiniętą pod względem moralnym, nie zaś nikczemnikiem. Jeśli jednak przyrzeć się temu stwierdzeniu od strony praktycznej, to wówczas, jak stwierdza sam filozof, okaże się, że troska o to, by każdy człowiek stał się dobry, nastrocza w istocie ogromne trudności – nie każdy bowiem dobra pragnie; lecz problem ten nie jest już kwestią nauki, ale jedynie praktycznego stosowania środków przez nią zalecanych<sup>20</sup>.

Zarówno w naukach przyrodniczych, jak i w filozoficznych czy moralnych (jak etyka) – stwierdza myśliciel – istnieją teoretyczne rozwiązania i odpowiedzi na niemal wszystkie pytania „doniosłe dla życia”, lecz brak jeszcze w wielu przypadkach środków,

---

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże, s. 81-82.

<sup>20</sup> Tamże, s. 82-83.

aby móc wykonać w praktyce to, co zaleca teoria<sup>21</sup>; wierzył jednak, iż nauka z pewnością dostarczy ich w przyszłości. Autor *Zasady antropologicznej...* był także świadom tego, iż konieczne jest tutaj zachowanie najwyższego stopnia ostrożności, gdyż, jak twierdził:

W metafizyce i w naukach moralnych wskutek błędów płynących z (...) nieumiejętności poddawania przedmiotu badań dokładnej analizie, powstawały błędne poglądy, które wyrządziły ludziom więcej zła niż (...) wszystkie choroby zakaźne razem wzięte<sup>22</sup>.

Czernyszewski zauważa ponadto, że w naukach moralnych, oprócz warunków zewnętrznych (materialnych), bardzo istotną rolę odgrywają także te wewnętrzne – psychiczne (w tym wypadku nauki moralne mają przewagę nad przyrodniczymi, w których wszystkie środki należą jedynie do dziedziny przyrody zewnętrznej). Według filozofa, już same warunki tkwiące w człowieku wystarczą, aby z dostateczną siłą odczuł on potrzebę polepszenia jakości swego życia. Gdyby zapewniono wszystkim jednostkom zaspokojenie podstawowych potrzeb egzystencjalnych, gdyby ta jedna przyczyna zła została usunięta, to, jak optymistycznie zauważa: „liczba przestępstw i złych postępów zmalałaby co najmniej dziesięciokrotnie, a brutalne obyczaje w ciągu jednego pokolenia zastąpione zostałyby przez stosunki godne istot ludzkich”<sup>23</sup>. Dzięki temu w sposób naturalny zaniknęłaby również chęć oszustwa i walki o zysk, w myśl zasady: „kiedy ci dobrze, nie myślisz o lepszym”, którą myśliciel argumentuje w ten sposób:

Wyobraźnia tylko wtedy buduje swe zamki na lodzie, kiedy w rzeczywistości nie ma się nie tylko przyzwoitego domu, ale choćby znośnej izdebki. Igraszki wyobraźni zaczynają się wówczas, kiedy brak pożywki uczuciom; ubóstwo rzeczywistego życia jest źródłem życia w fantazji. Wystarczy jednak, by rzeczywistość stała się jako tako znośna, a szare i blade wydadzą się nam wobec niej wszystkie marzenia wyobraźni. (...) człowiek zadowala się nie tylko „najlepszym, co może znaleźć w rzeczywistości”, lecz również dość mierną rzeczywistością. (...) Marzenie rozbudza żądzę aż do gorączkowego napięcia tylko przy zupełnym braku zdrowego, choćby nawet całkiem prostego pokarmu. (...) namiętności osiągają nienormalną wybujałość tylko wskutek nienormalnej sytuacji

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 83.

<sup>22</sup> Tamże, s. 93.

<sup>23</sup> Tamże, s. 83-85.

oddającego się im człowieka, i tylko wówczas, kiedy naturalna i w istocie umiarkowana potrzeba długo nie znajdowała należytego zaspokojenia...<sup>24</sup>

Za fałszywy z gruntu uważa Czernyszewski pogląd, jakoby żądze ludzkie były nieograniczone i nigdy nie mogły zaznać zaspokojenia. Jego zdaniem, do osiągnięcia pełni zadowolenia z życia wystarczy jedynie zapewnienie jednostce najbardziej podstawowych warunków egzystencjalnych (pokarmu, wody, odzieży czy dachu nad głową). Człowiek szkodzi innym prawie wyłącznie wtedy, gdy jest zmuszony czegoś ich pozbawić; ludzie przejawiają złe własności – „krzywdzą się i oszukują dla kawałka chleba” – z powodu niedostatecznej ilości środków do zaspokojenia potrzeb materialnych (jako przykład podana zostaje tutaj sytuacja w czasie nieurodzaju: kiedy nie ma dość żywności dla wszystkich, liczba przestępstw wzrasta bardzo szybko)<sup>25</sup>.

Jedyną rozwiązanie powyższego problemu widział Czernyszewski w możliwościach stwarzanych przez prężnie rozwijające się nauki przyrodnicze, które, jak uważał, osiągnęły już tak wysoki poziom, że są w stanie ofiarować człowiekowi potężne środki, dzięki którym mógłby on przekształcać świat zewnętrzny zgodnie z własną wolą. Wtedy udałooby się pokonać wcześniej niemożliwe do przezwyciężenia trudności stwarzane przez działanie praw natury i stawić czoła palącemu wyzwaniu, którym miało być zadośćuczynienie moralnym potrzebom ludzkości<sup>26</sup>.

Przytoczone rozważania na temat naukowych praw leżących u podstaw zachowania człowieka – jego naturalnych potrzeb i wynikających z ich zaspokojenia indywidualnych cech charakteru – doprowadziły Czernyszewskiego do postawienia pytania: „W jaki sposób ludzie mogliby stać się dobrzy, tak aby ludzie źli stali się na świecie niezwykle rzadkością, a złe własności straciły w życiu wszelką dostrzegalną wagę dzięki znikomej liczbie wypadków, w których by się one w ludziach przejawiały?”<sup>27</sup>

Odpowiedzią było stworzenie koncepcji nowego człowieka – szczególnego antropologicznego typu, który poprzez swą społeczną działalność oraz szerzenie

---

<sup>24</sup> M. Czernyszewski, *Stosunek estetyczny sztuki do rzeczywistości*, [w:] tenże, *Pisma...*, op. cit., s. 56-57.

<sup>25</sup> M. Czernyszewski, *Zasada...*, op. cit., s. 84.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> M. Czernyszewski, *Zasada...*, op. cit., s. 84.

racjonalistycznych i materialistycznych koncepcji naukowych doprowadziłby do wcielenia w życie idei ziemskiego socjalistycznego raju<sup>28</sup>.

Tą nową istotą miał być *rozumny egoista*.

## 1.2. *Rozumny egoista*: powieść *Co robić?* jako podręcznik życia nowego człowieka

Pod wpływem studiów oraz własnych obserwacji Mikołaj Czernyszewski wyprowadził dość radykalny wniosek dotyczący ludzkiej natury. Uznał on mianowicie, że wszyscy ludzie zawsze kierują się w swym postępowaniu egoizmem oraz miłością własną. „Człowiek kocha przede wszystkim samego siebie”<sup>29</sup> – pisał - rodzice kochają w swoich dzieciach rezultat trosk i zabiegów o ich wychowanie<sup>30</sup>, a powodem smutku po śmierci bliskiej osoby jest nade wszystko poczucie osobistej straty, gdy niemożliwym staje się wyobrażenie sobie dalszego życia bez niej („Niemiłe mi jest życie bez ciebie!”). W tego rodzaju wypowiedziach zawsze przeważają słowa „ja, mnie, mi”, i to w nich, twierdzi pisarz, zawiera się sens skargi i podstawa ludzkiego smutku<sup>31</sup>.

Na kartach *Zasady antropologicznej...* Czernyszewski przeprowadza również dosadną krytykę, której ostrze kieruje w stronę wcześniejszej myśli filozoficznej, dotyczącej hipotez na temat wzniosłych moralnych uczuć, jakimi ludzie rzekomo od zawsze się kierowali. Zdaniem autora, wnioski wysnute w oparciu o zwykłe życiowe doświadczenie pozostają w całkowitej sprzeczności z przeświadczeniem, jakoby człowiek jawił się istotą, której postępowaniu przypisać należałoby wiele różnego rodzaju bezinteresownych dążeń:

Ludzie wiedzieli z doświadczenia, że każdy człowiek myśli tylko o sobie samym, dba o swoje korzyści bardziej niż o cudze, prawie zawsze swoim interesom poświęca korzyść, honor i życie innych ludzi, słowem, każdy wiedział, że wszyscy są egoistami. W praktycznych sprawach wszyscy rozsądni ludzie kierowali się zawsze przekonaniem, że egoizm stanowi jedyną pobudkę w postępowaniu każdego, z kim mają do czynienia<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> Por. A. Walicki, *Zarys...*, op. cit., s. 280.

<sup>29</sup> M. Czernyszewski, *Zasada...*, op. cit., s. 112.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 116.

<sup>32</sup> Tamże, s. 114.



Czernyszewski obala tutaj pewien, jego zdaniem, mit, błędną hipotezę, której zwolennicy przekonani są o tym, że prawdziwy altruizm w postępowaniu człowieka jest nie tylko możliwy, ale wręcz konieczny, i że zdolność do bezinteresownego poświęcania się dla dobra bliźnich jest wrodzoną cechą każdej ludzkiej istoty, a egoizm to nic innego jak „zepsucie serca” (człowiek zdrowy nie kieruje się bowiem dobrem własnym, a jedynie dobrem innych)<sup>33</sup>. Teoria, zdaniem myśliciela, całkowicie rozmija się w tym wypadku z rzeczywistością: wzniosłe koncepcje na temat duszy człowieka, które snują zwolennicy altruizmu, wydają mu się bowiem zupełnie niemożliwe do praktycznego zastosowania.

Czernyszewski skonstatował zatem: każdy człowiek bez wyjątku jest istotą egoistyczną, a altruizm to nic innego jak zamaskowany egoizm – postawa wykorzystywana do osiągnięcia własnego celu, bądź też wynik uległości wobec opinii publicznej, która nakazuje członkom społeczeństwa zachowywać się w określony sposób – „by nie dawać swoim postępowaniem powodu do powszechnego oburzenia”<sup>34</sup>. Powyższy wniosek, w połączeniu z gorącym pragnieniem służby ludzkości, zaowocował w myśli autora *Stosunku estetycznego...* pewną nowatorską koncepcją. Czernyszewski doszedł mianowicie do przekonania, iż jedynym sposobem na urzeczywistnienie idei społeczeństwa doskonałego (którego to sposobu pocucie misji nakazywało mu poszukiwać) byłoby kierowanie się ludzi dobrem ogółu – przedkładaniem interesu społeczeństwa jako całości, a nawet ludzkości w ogóle, ponad interes własny i dobro swych najbliższych<sup>35</sup>. Ten sposób postępowania rosyjski myśliciel określił jako zasadę „rozumnego egoizmu”.

Zdaniem filozofa, wszelkie pobudki, którymi ludzie kierują się w swym postępowaniu – zarówno te dobre, jak i złe, szlachetne i niskie, bohaterskie czy małoduszne – pochodzą z jednego źródła: człowiek postępuje tak, jak jest mu przyjemniej postępować, kieruje się wyrachowaniem, które każe mu wyrzekać się mniejszych przyjemności i korzyści w celu uzyskania czegoś więcej<sup>36</sup>. Ta przyczyna postępowania porównana zostaje przez autora do (co, zważywszy na jego fascynację naukami przyrodniczymi, nie może dziwić) pierwiastka chemicznego – węgla. Powód

---

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże, s. 113.

<sup>35</sup> Tamże, s. 122.

<sup>36</sup> Tamże, s. 120.

postępowania w sposób szlachetny lub nikczemny jest w obu przypadkach taki sam, niemniej jednak – tak jak grafit i diament są pochodną jednego pierwiastka – tak i ludzkie postępowanie, choć wynikające zawsze z egoizmu, może stać się zarówno pozytywne, jak negatywne w sensie moralnym<sup>37</sup>. Nowy człowiek Czernyszewskiego – *rozumny egoista* – to właśnie ten, który – jak wierzył – lśnić będzie niczym diament w masie węgla (zwykłych ludzi), to istota, której egoizm poddany zostanie swoistemu procesowi uszlachetniania – stanie się egoizmem korzystnym dla ogółu – egoizmem „rozumnym”.

Dla tego typu antropologicznego najważniejsza kategoria moralna i drogowskaz postępowania to pożytek, którego stopniem najwyższym jest dobro<sup>38</sup>. Jeśli taki człowiek, dzięki pewnym właściwościom swojego organizmu – zaletom charakteru – jest pożyteczny dla ogółu, nie może on zaprzestać działań z korzyścią dla innych (podobnie człowiek mądry, który, choćby tego bardzo chciał, nie jest w stanie stać się człowiekiem umysłowo ograniczonym) – konkluduje Czernyszewski<sup>39</sup>. Co najważniejsze, ów pożytek wpływać winien z bogactwa umysłu, nie zaś „ulotnych” (materialnych) bogactw; człowiek, który ma do zaoferowania ludziom jedynie pieniądze – stwierdza myśliciel – przestaje być potrzebny społeczeństwu z chwilą, gdy zostanie on swego majątku pozbawiony<sup>40</sup>. Tylko ten, kto kieruje się w swych poczynaniach zasadą „rozumnego egoizmu”, jest egoistą prawdziwym, szlachetnym – najbardziej wyrachowane, jak podaje rosyjski moralista, są bowiem wyłącznie postęпки dobre. Rozumnym może być jedynie człowiek dobry – co więcej: jest on o tyle rozumny, o ile jest dobry; jeśli postępuje inaczej, staje się po prostu „lekkomyślnym marnotrawcą”<sup>41</sup>.

Powyższe filozoficzne przemyślenia – idee mające wyznaczać kierunek działania jednostek na rzecz ogółu, koncepcje woli i uczuć jako sił napędowych organizmu, a także umysłu, dzięki któremu egoistyczna istota może wpływać na los innych ludzi i dążyć do ustanowienia nowego porządku dzięki pragnieniu trwałego pożytku<sup>42</sup>,

---

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże, s. 128.

<sup>39</sup> Tamże, s. 130-131.

<sup>40</sup> Tamże, s. 130.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże, s. 133.

zawarł Czernyszewski w swej głośnej powieści *Co robić?*, której nadał znaczący podtytuł: *Z opowiadań o nowych ludziach*.

Opracowaną w dziele filozoficznym *Zasada antropologiczna w filozofii* koncepcję *rozumnego egoisty* myśliciel postanowił ująć w ramy powieści obyczajowej. Kierował się przy tym nade wszystko pragnieniem, by jego idee trafiły do jak najszerszych kręgów rosyjskiego społeczeństwa, możliwie jak najgłębiej zakorzeniły się w umysłach i doprowadziły do ich praktycznego urzeczywistnienia.

Swoją opowieść o nowych ludziach Mikołaj Czernyszewski rozpoczyna od przytoczenia przepełnionych optymizmem słów francuskiej piosenki, co już od pierwszych stron utworu ma wprowadzić czytelnika w radosny, patetyczny nastrój oraz zaszczerpić w jego umyśle ufność i wiarę w możliwość (czy wręcz nieuchronność) realizacji zawartych tutaj śmiałych utopijnych idei:

Praca bez wiedzy jest bezpłodna, nasze szczęście nieosiągalne bez szczęścia innych.  
(...) będziemy szczęśliwi – i staniemy się braćmi i siostrami (...) Będziemy się uczyć i pracować  
(...) będzie raj na ziemi (...) to się uda, to nadejdzie prędko, wszyscy tego doczekamy<sup>43</sup>.

Wizję rychłego nadejścia owego raju na ziemi pisarz zawdzięczał wierze w człowieka, a dokładniej mówiąc – w pewien typ ludzi, który, jak uważał, osiągnął już w Rosji znaczną ilość przedstawicieli. Są to budzące ogromny szacunek myśliciela jednostki, których zdanie wysoko ceni; ma on świadomość, że ludzie ci - wyznający jego poglądy - są po tej samej stronie. To właśnie obecność owych „silnych, uczciwych i świadomych” jednostek w społeczeństwie skłoniła Czernyszewskiego do napisania *Co robić?*. Pojawienie się tego nowego antropologicznego typu wśród Rosjan wywołało impuls, który sprawił, że pisarz zapragnął podzielić się swymi spostrzeżeniami z mniej świadomą i nieporównywalnie większą częścią swego narodu (może nawet całej ludzkości)<sup>44</sup>.

Na barkach tych ludzi spoczywają przyszłe losy Rosji i świata, i to oni – twierdzi filozof - tworzyć będą nowy ład społeczny poprzez urzeczywistnianie swych ideałów, od nich zależeć będzie zburzenie starego porządku, którego nadrzędna zasada: „obdzieraj i oszukuj” skoncentrowana została wokół „ludzkiej głupoty” – cechy, która,

---

<sup>43</sup> M. Czernyszewski, *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, Warszawa 1951, s. 10-11.

<sup>44</sup> Tamże, s. 17.

zdaniem myśliciela, stanowi główną przeszkodę w nadaniu rozwojowi społeczeństwa nowego pożądanego kierunku<sup>45</sup>.

Pisarz stwierdza, iż tacy „porządni” ludzie żyli co prawda i w dawnych czasach, lecz w bardzo małej ilości - godzili się więc z rzeczywistością, przywykając do „wegetacji” w świecie „pospolitości i banału”, albo też - nie mogąc znaleźć zrozumienia - uciekali w samotność i „wiedli” z tęsknoty za podobnymi sobie. W latach sześćdziesiątych XIX wieku sytuacja ta miała ulec jednak zmianie – liczba nowych ludzi, wedle obserwacji myśliciela, zaczęła wzrastać coraz szybciej, dzięki czemu mogli się oni już nawzajem spotykać i organizować<sup>46</sup>.

W celu urzeczywistnienia nowego ładu konieczna jest działalność owych *rozumnych egoistów* - jednostek myślących inaczej niż ogół, pragnących powszechnego szczęścia i radości. Winni oni odznaczać się ponadprzeciętną odwagą i determinacją, tak by wielkie idee - wysuwane przez pisarzy i filozofów, a pozostające do tej pory jedynie w sferze marzeń – mogły znaleźć urzeczywistnienie w świecie realnym. Wielcy twórcy - zauważa Czernyszewski – mimo że pisali wiele o trudach życia i snuli piękne wizje przyszłości, wyrażali jedynie swą litość dla pokrzywdzonych, a ich teorie nie wychodziły nigdy poza stronicę dzieł, które tworzyli. Nadszedł jednak czas, by to zmienić – trzeba zacząć działać, budować nowy świat - rzeczywistość, w której nikt nie będzie cierpiał nędzy i głodu, gdzie każdy żyć będzie według własnej woli (gdyż zniknie wszelki przymus); wszyscy ludzie staną się wtedy weseli, dobrzy i szczęśliwi<sup>47</sup>.

Teoria Czernyszewskiego - głosząca, iż każdy człowiek jest istotą ze swej natury praktyczną i wyrachowaną, a wzniosłe uczucia oraz idealne dążenia nie mają w gruncie rzeczy żadnego znaczenia w porównaniu z pragnieniem osiągnięcia korzyści osobistej – stała się punktem centralnym jego literackiego utworu<sup>48</sup>.

Każdy człowiek jest egoistą – mówi rosyjski materialista – działa na skutek konieczności, a jego czyny określane są przez najmocniejsze impulsy, które je wywołują, dlatego też każdy podejmowany przez niego krok podyktowany jest zawsze wygodą i wyrachowaniem<sup>49</sup>. Teoria ta jednak - zdawałoby się zimna i bezlitosna - jest

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 30.

<sup>46</sup> Tamże, s. 67-68.

<sup>47</sup> Tamże, s. 87-89.

<sup>48</sup> Tamże, s. 101.

<sup>49</sup> Tamże, s. 104.

dla myśliciela niczym chłodna zapałka, która rozpala gorący ogień – uczy człowieka „wydobywać ciepło” (działać w sposób szlachetny)<sup>50</sup>.

Ten ogień, ta ludzka dobroć, choć jest pochodną „zimnego” egoizmu, stanowi dla Czernyszewskiego podstawową cechę charakteru nowego człowieka. Ludzie przeciętni, istoty starego typu, nie potrafią wyjść poza ramy chłodnych teoretycznych rozważań – jedynie *rozumny egoista* jest w stanie wykrzesać z nich gorący płomień, który sprawi, że możliwe stanie się ustanowienie nowego społecznego ładu – ziemskiego raju.

Ci przedstawiciele nowego stadium w rozwoju człowieczeństwa zostali przez pisarza scharakteryzowani w taki oto sposób:

Wszystkie wybitne ich cechy to nie są cechy poszczególnych jednostek, lecz typu, typu tak dalece różniącego się od innych (...), że jego ogólne właściwości zastaniają różnice indywidualne. (...) Każdy z nich - to człowiek odważny, nie chwiejny, nie cofający się, umiejący wziąć się do rzeczy (...); z drugiej strony każdy z nich to człowiek nieskazitelnie uczciwy, taki, że nawet nie przychodzi do głowy pytanie, czy można na tym człowieku we wszystkim bezwarunkowo polegać? Jest to tak samo oczywiste jak to, że oddycha...<sup>51</sup>

*Rozumni egoiści* jako nowi ludzie, zdaniem twórcy tej koncepcji, pojawili się w Rosji dopiero na początku drugiej połowy XIX wieku. Wcześniej typ ten był reprezentowany jedynie przez poszczególne jednostki, które go zapowiadały, i które, będąc wyjątkowymi, czuły się samotne i bezsilne. Nie mogąc uwydatnić swoich głównych cech – rozwagi i praktyczności – skazane zostały na bezczynność i ucieczkę w świat fantazji; i choć byli to ludzie nowej natury, to jeszcze nie w pełni rozwinięci w całości jako kolejne stadium antropologiczne<sup>52</sup>.

Ten nowy rodzaj ludzkiej istoty, wątpliwie jeszcze co prawda, szybko się rozprzestrzeni, gdyż jest znakiem czasu: „zrodził go czas i razem z czasem zniknie - skazany jest bowiem na krótki żywot” – pisze Czernyszewski. Nowi ludzie, choć pogardzani przez społeczeństwo, działają na jego korzyść. Autor *Co robić?* nie ma wątpliwości co do tego, że już wkrótce naród zacznie wołać do nich: „Ratujcie nas!”

---

<sup>50</sup> Tamże, s. 102.

<sup>51</sup> Tamże, s. 223.

<sup>52</sup> Tamże, s. 224.

a wtedy przyjmą oni rolę przywódców i cokolwiek powiedzą, będzie przez wszystkich bezwzględnie wykonywane<sup>53</sup>.

Minie jednak pewien okres czasu – snuje swe romantyczne proroctwo Czernyszewski - i zostaną oni przeklęci, zniestawieni i zepchnięci z politycznej sceny. Chociaż wzgardzeni i wyśmiani, odejdą jak zawsze skromni i dumni ze spełnionego obowiązku – naród miał z nich pożytek, i to im wystarczy. Jak będzie bez nich? – pyta pisarz - będzie źle, lecz dzięki ich działalności lepiej niż poprzednio. Wtedy przedstawiciele nieświadomej części społeczeństwa, zrozumiałwszy swój błąd, powiedzą: „Zdziałali to, że stało się lepiej”; i po raz wtóry - stwierdza optymistycznie myśliciel - typ ten odrodzi się, lecz w jeszcze doskonalszej postaci, w znacznie większej ilości ludzi. I po raz kolejny powtórzy się ta sama historia. Trwać tak będzie dopóty, dopóki ludzie nie powiedzą: „No, teraz nam dobrze”; a gdy tak się stanie, nie będzie już tego odrębnego typu, gdyż wszyscy stanowią będą jednostki nowego rodzaju, z trudem rozumiejące, że istniały czasy, gdy ten typ człowieka był czymś odrębnym, nie zaś wspólną naturą wszystkich ludzi<sup>54</sup>.

Praktyczne zastosowanie pięknych idei wyznawanych przez nowych ludzi nie jest jednak sprawą prostą. Teoria w starciu z rzeczywistością napotyka bowiem na wiele przeszkód, z których – jak stwierdza Czernyszewski – największą jest ignorancja ludu, blokująca rozwój i uniemożliwiająca wprowadzenie nowego społecznego porządku<sup>55</sup>. Rosyjski filozof nie traci jednak optymizmu i wiary w człowieka, uznając ten co prawda nader poważny problem za możliwy do pokonania – jest przekonany, że ludzie są w stanie bardzo szybko zmadrzeć, jeśli tylko dostrzegą potrzebę i wygodę zdobywania wiedzy; gdy da się im taką możliwość, zapewne z niej skorzystają, z trudem rozumiejąc swą wcześniejszą postawę<sup>56</sup>.

Nowy ład może zaistnieć - pod warunkiem jednak, że starania o jego wprowadzenie powierzone zostaną ludziom, którzy w takiej działalności upatrywać będą przyjemność<sup>57</sup>, i którzy za wszelką cenę konsekwentnie podążą drogą ku wypełnieniu swej misji, ani na chwilę nie tracąc z oczu najważniejszego zadania -

---

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tamże, s. 224-225.

<sup>55</sup> Tamże, s. 109.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże.

„wyciągnięcia człowieka z biedy” bez względu na jego wygląd zewnętrzny czy cechy charakteru – jest to bowiem służba dla dobra wszystkich, bez wyjątku<sup>58</sup>.

Jak podaje Andrzej Walicki – *Co robić?* to powieść o najlepszej części demokratycznych raznochyńców lat sześćdziesiątych, reprezentujących nową moralność i nowy – racjonalistyczny i materialistyczny – światopogląd. Głównymi bohaterami tego dzieła są: Dymitr Łopuchow, Aleksander Kirsanow oraz Wiera Pawłowna – nowi ludzie – istoty wolne od wszelkich irracjonalnych wierzeń, przesądów i społecznych konwenansów, których postępowaniem kieruje jedynie zdrowy rozsądek oraz „rozumny egoizm”, pojmowany przez nich jako szlachetne postępowanie, polegające na nieoddzielaniu dobra własnego od dobra ogółu<sup>59</sup>.

Adepci sztuki medycznej – Łopuchow i Kirsanow – poświęcają swe życie nauce, Wiera Pawłowna natomiast odnajduje swoje powołanie w pracy społecznej, zakładając - na kształt socjalistycznych falansterów Fouriera - pracownię krawieckie, dzięki którym pomaga ubogim dziewczętom w zdobyciu zawodu, chroniąc je tym samym przed moralnym wykołajaniem<sup>60</sup>. Ci działający w sposób legalny i szerzący w społeczeństwie nową kulturę ludzie kolejnego ewolucyjnego typu to jednostki obyte życiowo, decydujące o sobie i zdolne do wyrzeczenia się interesów osobistych w imię wyższego dobra. Są – jak nazywa ich Jan Tochimiak – samotnymi atolami w społeczeństwie<sup>61</sup>. Działania tych *rozumnych egoistów* są konsekwentne i logiczne, a skutki służące polepszeniu warunków życiowych społeczeństwa - czysto altruistyczne.

Oprócz wymienionych wyżej legalnych działaczy, pojawia się w powieści także zagadkowa postać rewolucjonisty Rachmietowa. Choć jest on jedynie postacią epizodyczną, to wyznawane przez niego ideały mają ogromny wpływ na pierwszoplanowych bohaterów utworu. Rachmietow to człowiek osobiwy i niezwykły, to istota, którą – jak patetycznie pisze Czernyszewski - dostrzec mogą jedynie „oczy uczciwe i odważne”<sup>62</sup>; i choć takich ludzi w społeczeństwie jest niewielu, to właśnie dzięki nim „rozkwita całe życie”, bez nich zostałoby ono „zagłuszone chwastami,

---

<sup>58</sup> Tamże, s. 115.

<sup>59</sup> A. Walicki, *Wstęp...*, op. cit., s. XL.

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> J. Trochimiak, op. cit., s. 127.

<sup>62</sup> M. Czernyszewski, *Co robić?*, op. cit., s. 324.

skwaśniałoby”<sup>63</sup>. Coraz bardziej popadając w uniesienie, autor tak charakteryzuje tę jednostkę „najnowszego” typu:

(...) oni dają możliwość oddechu wszystkim ludziom, bez nich zadusiłaby się ludzkość. Wielka jest ilość uczciwych i dobrych ludzi, lecz takich jak oni – mało. Oni w tej masie to jak teina w herbacie, aromat w szlachetnym winie; oni dają jej siłę i woń; to kwiat ludzi najlepszych, to są motory motorów, to sól soli ziemi<sup>64</sup>.

Rachmietow, choć pochodzi z bogatej szlachty, zna i rozumie życie ludu: jada jedynie potrawy dostępne ludziom prostym, ubiera się skromnie, sypia na wołoku. W celu hartowania swej woli oraz odporności na ból umartwia ciało leżąc na gwoździach, dba o sprawność fizyczną, unika alkoholu oraz kontaktów z kobietami. By poznać życie ludzi prostych, odbył pieszą wędrówkę po kraju, oddając się po drodze ciężkim pracom fizycznym: był między innymi drwalem, kamieniarzem i burłakiem<sup>65</sup>.

Rachmietow to, jak się zdaje, „wyższa (czy raczej najwyższa) natura” człowieka, to rygorysta postępujący według zasady: „żadnego luksusu i zachcianek, wyłącznie to, co potrzebne”<sup>66</sup>. Jego osobiste zainteresowania stanowią: gimnastyka, praca wyrabiająca siłę fizyczną oraz czytanie, na które poświęca czwartą część swego czasu. Przez pozostały okres czasu zajmuje się cudzymi sprawami osobistymi lub sprawami ogólnymi (społecznymi), pamiętając jednak, by nie marnować go na „rzeczy drugorzędne” i na „drugorzędnych ludzi”. Wyznaje zasadę: należy zajmować się jedynie tymi zasadniczymi sprawami, które, już bez jego bezpośredniego udziału, wpływają na sprawy ludzi niesamodzielnych. Według życiowej filozofii Rachmietowa, warto zapoznawać się tylko z osobami posiadającymi wpływ na innych<sup>67</sup>.

Grzegorz Przebinda wyróżnia trzy poziomy egoizmu, które przedstawia Czernyszewski: egoizm indywidualny, który reprezentuje w powieści *Co robić?* matka Wierzy Pawłowny - Maria Rozalska, egoizm pojmowany na sposób socjalny – reprezentowany przez Łopuchowa, Kirsanowa oraz Wierę; trzeci, najwyższy, rodzaj

---

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 310-319.

<sup>66</sup> Tamże, s. 312.

<sup>67</sup> Tamże, s. 313.



egoizmu to ponadnarodowy i ponadklasowy egoizm Rachmietowa<sup>68</sup>. Ideały tego rewolucjonisty przedstawione zostały w ostatnim (czwartym) śnie Wieri, gdzie Czernyszewski kreuje przyszłe szczęśliwe socjalistyczne społeczeństwo, które osiąga wysoki stopień rozwoju dzięki współpracy, wzajemnemu wsparciu obywateli oraz rozwojowi techniki; jest to oczywiście szczęście materialne – o innym źródle szczęśliwości nie może być przecież mowy<sup>69</sup>.

Rachmietow pojawia się w powieści w szczególnym momencie - gdy Wiera Pawłowna, targana ciężkimi przeżyciami, zrezygnowana, przytłoczona (sfingowaną, jak się później okazuje) śmiercią męża, Łopuchowa, zamierza zdradzić ideały. Rada tego owianego nimbem tajemniczości idealisty-rewolucjonisty, człowieka wzbudzającego jednocześnie strach i szacunek, sprawia, że bohaterka nie schodzi z właściwej drogi postępowania<sup>70</sup>. Ów doskonały przedstawiciel nowych ludzi odczuwa głębokie pragnienie czynu, chce poświęcić się działalności rewolucyjnej nie tylko w sensie teoretycznym, ale przede wszystkim praktycznym - pragnie czynnie uczestniczyć w procesie tworzenia nowych warunków społecznych.

Czernyszewski *Co robić?* pisał w więzieniu; nie dbając szczególnie o styl wypowiedzi, pragnął jak najrychlej i w sposób jak najbardziej przystępny przekazać swe idee czytelnikom, by mogły one dotrzeć do jak najszerszych kręgów społeczeństwa – także, czy raczej nade wszystko, tych najmniej wykształconych. Miał także świadomość istnienia rozbudowanego aparatu carskiej cenzury, dlatego też postanowił ukryć swe idee pod postacią romansu obyczajowego, wkładając główne koncepcje w usta bohatera drugoplanowego. Po głębszym zaznajomieniu się z tekstem utworu staje się jednak jasne, iż autor stara się przekazać czytelnikowi, że to nie problem miłości i nowych stosunków rodzinnych, lecz rozstawianie działalności rewolucyjnej, czynu, jest rdzeniem powieści<sup>71</sup>.

Miarą postępu, według filozofii Czernyszewskiego, jest pożytek, jaki przynosi rozwój społeczeństwa, a dobro to jego stopień najwyższy<sup>72</sup>. Dana doktryna polityczna jest dobra lub zła zależnie od tego, czy jest ona źródłem ogólnej korzyści, czy też nie.

---

<sup>68</sup> G. Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski...*, op. cit., s. 23.

<sup>69</sup> Por. tamże, s. 39.

<sup>70</sup> J. Trochimiak, op. cit., s. 87.

<sup>71</sup> Por. tamże.

<sup>72</sup> G. Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski...*, op. cit., s. 24.

Państwo istnieje bowiem tylko dla dobra i szczęśliwości poszczególnych ludzi; celem działania rządu winien być zatem pożytek obywateli, rozumiany jako zaspokajanie potrzeb<sup>73</sup>. Warunkiem koniecznym dla zaistnienia systemu służącego wszystkim obywatelom jest – zdaniem rosyjskiego myśliciela - współpraca i wzajemne wsparcie, w myśl zasady: „nie rządzić, lecz doradzać i pomagać, nie krytykować, lecz tłumaczyć i proponować swoją współpracę w imię realizacji zbiorowo powziętych postanowień”<sup>74</sup>.

Swoje idee społecznej współpracy Czernyszewski przedstawił na przykładzie pracowni krawieckiej Wiery Pawłowny. Dzięki działalności *rozumnych egoistów* koncepcje te, jak wierzył, staną się rzeczywistością – cały naród przekształci się w wielki falanster, w którym wszyscy obywatele z radością wykonywać będą swoje obowiązki. Nowi ludzie największą rozkosz znajdują bowiem w tym, iż przez osoby, które zasługują na ich szacunek, są postrzegani jako istoty szlachetne, dlatego też egoizm kieruje ich ku czynom uczciwym i pożytecznym dla ogółu<sup>75</sup>.

Pragnienie szlachetnych czynów wypływa z miłości nowych ludzi do każdego człowieka i do ogółu ludzkości; kochać oznacza dla nich czerpać radość z tego, co jest dla innych dobre i znajdować przyjemność w czynieniu wszystkiego, co jest potrzebne, by żyło się lepiej<sup>76</sup>. *Rozumni egoiści* to jednostki obdarzone płomienną miłością dobra<sup>77</sup>, to także, jak twierdzi Czernyszewski, po prostu zwyczajni ludzie – przedstawiciele nowego pokolenia<sup>78</sup>. To nie istoty wzniosłe i wspaniałe, to nie ideały; dla pisarza są jednostkami pozbawionymi podłości i tchórzostwa, postępującymi jedynie według zwykłych uczciwych przekonań<sup>79</sup>.

Chociaż czytając *Co robić?* można odnieść wrażenie, że ukazany w powieści typ nowych ludzi jest wyidealizowanym i niemożliwym do wprowadzenia w rzeczywistości gatunkiem człowieka (ze względu na zbyt wielką szlachetność), to dla Czernyszewskiego myślenie takie jest z gruntu błędne. Rozwiewa on wszelkie wątpliwości, kierując do czytelników słowa:

---

<sup>73</sup> Tamże, s. 33.

<sup>74</sup> M. Czernyszewski, *Co robić?*, op. cit., s. 202.

<sup>75</sup> Tamże, s. 347.

<sup>76</sup> Tamże, s. 290.

<sup>77</sup> Zob. tamże, s. 349.

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> Tamże, s. 350.

To nie oni stoją zbyt wysoko, lecz wy stoicie zbyt nisko. (...) oni stoją po prostu na ziemi; dlatego tylko wydawało wam się, że są w obłokach, ponieważ wy siedzicie w speluncie piekielnej. Na tej wysokości, na której oni stoją, powinni stać i mogą stać wszyscy ludzie. (...) Z tymi ludźmi (...) możecie się zrównać, jeśli zechcecie popracować nad swym rozwojem. Kto stoi od nich niżej, lichym jest człowiekiem! Wydostawajcie się więc ze swojej nory piwnicznej, przyjaciele, podnoście się, to wcale nie jest takie trudne. (...) To tylko rozwój, dźwiganie się wzwyż. (...) Ofiar nikt nie wymaga. (...) Pożyczajcie szczęścia – tylko to pragnienie jest potrzebne<sup>80</sup>.

Stworzona przez rosyjskiego pisarza postać *rozumnego egoisty* nie jest więc typem nieosiągalnym dla zwykłego śmiertelnika, nie jest ideałem, który reprezentować mogą jedynie wybrani. Ten nowy człowiek to istota, która na drodze osobistego rozwoju zdołała sięgnąć wyższego pułapu człowieczeństwa – ujawniła najlepsze cechy ludzkiego charakteru, stając się kimś w rodzaju ziemskiego „boga”, o którym od wieków marzyli utopiści.

### 1.3. Człowiek – istota „boska”: wpływ filozofii Ludwika Feuerbacha na koncepcje ontologiczne i aksjologiczne Czernyszewskiego

Postrzegając człowieka jako jednostkę z natury dobrą, Czernyszewski istotę chrześcijaństwa upatrywał w głoszonej przez Chrystusa wiecznej i nieskończonej idei miłości („Miłości Wszechobejmującej”<sup>81</sup>, jak ją nazywał); odrzucał jednak naukę kościoła jako instytucji fałszującej idee i działalność Nauczyciela z Nazaretu<sup>82</sup>. Silna wiara w potęgę wiedzy oraz rozwój nauki i technologii doprowadziły myśliciela do zanegowania istnienia Istoty Boskiej; stworzone przez niego w duchu scjentystycznej postoświeceniowej utopii<sup>83</sup> społeczeństwo miało składać się wyłącznie z ateistów. Nie wierząc w Boga, całą wiarę zaś pokładając w człowieku, autor *Zasady antropologicznej...* doszedł do wniosku, że istota ludzka jest dobra, aczkolwiek niezależna od transcendencji<sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> Tamże, s. 351-352.

<sup>81</sup> Zob. M. Czernyszewski, *Co robić?*, op. cit., s. 121.

<sup>82</sup> G. Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski...*, op. cit., s. 9.

<sup>83</sup> Zob. tamże, s. 7.

<sup>84</sup> Tamże, s. 47.

Najważniejszym autorytetem w dziedzinie filozofii był dla Czernyszewskiego wspomniany wcześniej Ludwik Feuerbach; ze względu na cenzurę nie mógł on jednak otwarcie powoływać się na poglądy tego niemieckiego filozofa – ucznia Georga Hegla (i zarazem jego głównego adwersarza), ojca materializmu<sup>85</sup>. Poglądy Feuerbacha widoczne są nade wszystko w filozofii estetyki rosyjskiego myśliciela, zawartej w pracy magisterskiej<sup>86</sup>: *Stosunek estetyczny sztuki do rzeczywistości*. W tej pierwszej dojrzałej deklaracji światopoglądowej, której tezy wyływały się w głównej mierze z „feuerbachizmu” (szczególnie zaś krytyki idealizmu dialektycznego Hegla), Czernyszewski przedstawił nowe i kontrowersyjne spojrzenie na problemy twórczości i sztuki<sup>87</sup>.

Łącząc materializm z antropocentryzmem, rosyjski filozof przedstawił ideę piękna jako kwestię nie formy, lecz określonej treści, jako coś absolutnie obiektywnego. Hegel upatrywał w pięknie przejaw idei absolutnej, jednak koncepcja ta obalona została przez Feuerbacha, który uznał, iż absolutem jest dla człowieka sam człowiek, a „dobrem najwyższym, najwyższą istotą” jest dla człowieka życie:

Człowiek tylko dlatego czyni bogiem lub istotą boską coś, od czego zależy jego życie, że własne życie jest dlań boską istotą, boskim dobrem lub rzeczą boską<sup>88</sup>.

Podobny pogląd na istotę piękna widzimy w koncepcji Czernyszewskiego, która brzmi:

Piękno to życie; piękna jest ta istota, w której widzimy życie takie, jakim powinno ono być wedle naszego zrozumienia; piękny jest ten przedmiot, który tchnie życiem lub mówi nam o życiu<sup>89</sup>.

Czernyszewski uważał, iż piękno jest tożsame z życiem, a „życie prawdziwe” to dlań „życie umysłu i serca”, z czego zdać sobie mogą sprawę jedynie ludzie naprawdę oświeceni (wykształceni)<sup>90</sup>; najwyższym ideałem piękna jest bowiem wszechstronnie rozwinięty człowiek. Odrzucając tezę Hegla o wyższości piękna sztuki nad pięknem

---

<sup>85</sup> Por. A. Walicki, *Zarys...*, op. cit., s. 282.

<sup>86</sup> Magisterium w carskiej Rosji było odpowiednikiem dzisiejszego doktoratu.

<sup>87</sup> A. Walicki, *Zarys...*, op. cit., s. 282.

<sup>88</sup> Cyt. za: tamże.

<sup>89</sup> M. Czernyszewski, *Stosunek estetyczny...*, op. cit., s. 12.

<sup>90</sup> Tamże, s. 14.

przyrody, zgadzał się jednak z niemieckim idealistą w tej kwestii, że: „piękno w przyrodzie stanowi to, co przypomina człowieka”<sup>91</sup>. Rehabilitacja materii (przyrody) była więc ściśle związana z charakterystyczną dla filozofii Feuerbacha „rehabilitacją jednostki”<sup>92</sup>.

Dla Hegla konkretne są jedynie idee, a jednostki oderwane od tego, co ogólne (idei, ducha), są czystą abstrakcją; przeciwnie dla Feuerbacha – to właśnie jednostki są konkretne, a abstrakcją „to, co ogólne”. Także dla rosyjskiego materialisty „ogólne to tylko błady i martwy ekstrakt z indywidualnego”<sup>93</sup>. Dysertacja Czernyszewskiego jest zatem gorącą obroną indywidualności, pochwałą lekceważonego przez idealistów (traktujących istotę ludzką jako narzędzie ponadindywidualnego Ducha) konkretnego człowieka<sup>94</sup>.

Wziąwszy na warsztat badawczy Feuerbachowską materialistyczną koncepcję świata, rosyjski filozof wyraził w *Stosunku estetycznym...* również przekonanie na temat istoty wiary w istnienie Boga. Doszedł on mianowicie do wniosku, iż człowiek prymitywny (niewykształcony) ma w zwyczaju pojmować działanie przypadku na wzór życia ludzkiego. Los utożsamiany bywa zatem z kaprysem i samowolą istoty do człowieka podobnej; w działaniu nieuniknionego przypadku ludzie starają się doszukać sensu i logicznego ciągu zdarzeń, dlatego też bywa ono rozpatrywane na zasadzie decyzji podejmowanych przez istoty myślące. Jednak – jak zauważa myśliciel - warunki i okoliczności, które są motorem ludzkiego życia, zbiegają się w sposób daleki od przewidywań człowieka, a sprawy (szczególnie te najważniejsze) niemal nigdy nie układają się zgodnie z zamierzeniami. Przypadku nie sposób oszukać – jest on bowiem silniejszy aniżeli ludzkie rachuby, jest wszechmocny<sup>95</sup>.

Analizując powyższy wywód Czernyszewskiego, zauważyć można pewną zbieżność sił wszechmogącego losu z chrześcijańską koncepcją Boga, do której – ze względu na carską cenzurę – myśliciel nie mógł odnieść się w sposób bezpośredni. Wpływ na życie ludzkie, przypisywany przez religię Bogu, dla filozofa-racjonalisty jawił się jedynie działaniem sił natury. Zgodnie z koncepcją autora *Zasady antropologicznej...*, człowiek

---

<sup>91</sup> Tamże, s. 17.

<sup>92</sup> A. Walicki, *Zarys...*, op. cit., s. 283.

<sup>93</sup> Tamże, s. 285.

<sup>94</sup> Tamże.

<sup>95</sup> M. Czernyszewski, *Stosunek estetyczny...*, op. cit., s. 38-39.

jest częścią przyrody, życie to zespół procesów chemicznych zachodzących w organizmie, a świadomość to wynik funkcjonowania mózgu, chociaż, jak zaznacza: „Nawet sercom najbardziej pogrążonym w materializmie znane są czyste, idealne radości, co może służyć za dowód, że materialistyczna interpretacja życia nie jest zadowalająca”<sup>96</sup>.

Istota ludzka nie posiada więc natury dwoistej – materialnej i duchowej – jak głosi chrześcijaństwo, a ludzkie czyny – zarówno te dobre, jak i złe - zależne są od powstałych przypadkowo warunków i okoliczności; niemniej jednak nie wszystkie zjawiska natury psychologicznej czy emocjonalnej mogą zostać wyjaśnione w sposób racjonalny, na drodze czysto naukowego wnioskowania. Jak podaje Andrzej Walicki, z powyższej tezy o jedności natury ludzkiej filozof rosyjski nie wyprowadzał zatem konkluzji, iż wszystkie właściwości człowieka dadzą się zredukować do jego właściwości fizycznych: psychologia nie da się zredukować do fizjologii, fizjologia do chemii, a chemia do fizyki; różnica ilościowa przechodzi tu bowiem w różnicę jakościową. Rzecz polega jedynie na tym, by nie absolutyzować tylko jednej właściwości człowieka, gdyż istota ludzka jest w swej istocie niepodzielna – tylko człowiek pełny, całkowity może być dla drugiego człowieka absolutem<sup>97</sup>.

Z powyższych, zaczerpniętych w dużej mierze z feuerbachizmu, założeń wyprowadził Czernyszewski swoją etyczną teorię: jednostka ludzka, choć stawiająca siebie zawsze na pierwszym miejscu, jest z natury istotą dobrą; możliwe jest zatem połączenie egoizmu z potrzebą dobroci dzięki podporządkowaniu celu jednostkowego celom ogólnym. Kierując się w życiu zasadą „rozumnego egoizmu”, poświęcając się dla dobra innych, człowiek działa zawsze na swoją własną korzyść.

Omówiona uprzednio rozprawa filozoficzna *Zasada antropologiczna w filozofii*, w której zawarte zostały ukształtowane w duchu Feuerbachowskiego materializmu teorie Czernyszewskiego, używając słów autora wstępu do jej polskiego wydania, Henryka Hollanda, odegrała w swoim czasie rolę kija wetkniętego w mrowisko<sup>98</sup>. Książka ta od razu wywołała oburzenie i serię ostrej krytyki pod adresem jej twórcy, co było spowodowane nade wszystko jej materialistycznym charakterem oraz, jak się

---

<sup>96</sup> M. Czernyszewski, *Co robić?*, op. cit., s. 120.

<sup>97</sup> A. Walicki, *Zarys...*, op. cit., s. 287.

<sup>98</sup> H. Holland, op. cit., s. VII.

wyrażano, zawartym w niej „hołdowaniu obcym bożkom” (w szczególności filozofii Feuerbacha)<sup>99</sup>.

Pomimo uznania Czernyszewskiego przez jego przeciwników ideowych za, między innymi, „zjawisko nikłe i iluzoryczne, powstałe jedynie wskutek niektórych przykrych okoliczności oświecenia”, siłę oddziaływania *Zasady antropologiczne...* zaprzeczyć nie sposób<sup>100</sup>. Holland podaje, iż miały na to wpływ dwie okoliczności: po pierwsze Czernyszewski jako pierwszy rosyjski materialista otwarcie wyraził swe poglądy, po wtóre zaś rozprawa ta ukazała się w okresie szczególnego nasilenia się walki klasowej oraz ideowo-politycznej, w momencie zaostrej sytuacji rewolucyjnej w Rosji, której centralnym zagadnieniem była kwestia agrarna, dotycząca reformy uwłaszczeniowej rosyjskiego chłopstwa z 1861 roku. Koncepcje zawarte w tej książeczce okazały się zgodne z filozofią ugrupowania rosyjskich rewolucyjnych demokratów – najbardziej skrajnego obozu politycznego – za których ideowego przywódcę powszechnie zwykło się uważać właśnie Czernyszewskiego<sup>101</sup>.

Zarówno „antropologizm” niemieckiego, jak i „zasada antropologiczna” rosyjskiego filozofa, jak pisze Holland, były w swoim czasie „bojowym, ofensywnym i polemicznym sformułowaniem rozwiniętej materialistycznej ontologii i teorii poznania”<sup>102</sup>. Dla obu myślicieli punktem centralnym był człowiek, w którym upatrywali istotę „boską” („nie ma Boga poza istotą ludzką”), gdyż tylko człowiek jest dla drugiego człowieka wartością absolutną.

Zanegowawszy istnienie Boga, Czernyszewski nadał jednostce ludzkiej godność boską. „Człowiek człowiekowi Bogiem” – zawtórował Feuerbachowi, w którego filozofii odnalazł odpowiedzi na dręczące go problemy istnienia. Będąc pierwszym filozofem materializmu na gruncie rosyjskim, Mikołaj Czernyszewski - jak trafnie ujął to Andrzej Walicki – już jako młody student Uniwersytetu Petersburskiego przeszedł drogę, która tak przerażała Fiodora Dostojewskiego: drogę wiodącą od chrześcijańskiej idei Boga-Człowieka [Chrystusa] ku Feuerbachowskiej idei Człowieka-Boga [tutaj *rozumnego egoisty*]<sup>103</sup>.

---

<sup>99</sup> Tamże, s. VII-VIII.

<sup>100</sup> Tamże, s. X-XI.

<sup>101</sup> Tamże, s. XI-XII.

<sup>102</sup> Tamże, s. XV-XVI.

<sup>103</sup> Cyt. za: J. Trochimiak, op. cit., s. 177-178.

Negacja Boga, Rozumu czy Ducha Absolutnego jest zatem afirmacją człowieka, cielesnej istoty, realnej, indywidualnej jednostki ludzkiej<sup>104</sup>. Realnością, podmiotem rozumu jest tylko człowiek; punktem wyjścia nowej (materialistycznej i antropocentrycznej) filozofii jest więc boskość człowieka, gdyż tylko to, co ludzkie, może być rozumne – człowiek jest bowiem miarą rozumu.<sup>105</sup> Ta koncepcja Ludwika Feuerbacha stała się fundamentem filozoficznych rozważań jego rosyjskiego ucznia.

#### 1.4. Antropologiczny materializm a socjalistyczny utopizm w filozofii Czernyszewskiego

„Być indywidualnością oznacza być egoistą, a zarazem – czy chce się tego, czy nie – komunistą” – pisał Ludwik Feuerbach<sup>106</sup>. Według Andrzeja Walickiego, formuła ta mogłaby posłużyć Mikołajowi Czernyszewskiemu jako motto powieści *Co robić?* Bohaterowie tej książki są bowiem, jak wiadomo, zdecydowanymi zwolennikami ustroju socjalistycznego. Zgodnie z wyznawanym przez *rozumnych egoistów* światopoglądem, interesy całej ludzkości należy zawsze traktować jako wspólne, opierając strukturę społeczną przede wszystkim na wzajemnym wsparciu i współpracy<sup>107</sup>. Jest to więc idea istnienia wspólnotowego, kolektywnego – fundament wszelkich koncepcji socjalistycznych.

Największą pasją Czernyszewskiego jako studenta wydziału filozoficznego było czytanie książek, które to zamiłowanie dało o sobie znać już we wczesnych latach dzieciństwa<sup>108</sup>. Najbardziej interesowały go książki zabronione w ówczesnej Rosji, niedostępne w publicznych bibliotekach. Kupował więc od zaufanych bukinistów prace na temat historii rewolucji francuskiej, filozofii osiemnastowiecznego francuskiego materializmu, angielskiej ekonomii, a także dzieła myślicieli niemieckich – przede wszystkim Hegla i Feuerbacha<sup>109</sup>.

Młodego naukowca szczególnie zafrapowały dzieła z dziedziny francuskiej myśli utopijno-socjalistycznej. Nie zaniedbując bynajmniej literatury ojczystej (Mikołaja

---

<sup>104</sup> A. Walicki, *Wstęp...*, op. cit., s. LX.

<sup>105</sup> Tamże, s. LXI.

<sup>106</sup> Cyt. za: A. Walicki, *Zarys...*, op. cit., s. 287.

<sup>107</sup> Tamże.

<sup>108</sup> A. Walicki, *Wstęp...*, op. cit., s. XV.

<sup>109</sup> Tamże, s. XVII.



Gogola i Michaiła Lermontowa nazywał „zbawcami” i był gotów „oddać za nich swe życie i honor”), Czernyszewski począł wnikliwie studiować najpierw prace Fouriera, a następnie Saint-Simona i podobnych im myślicieli<sup>110</sup>.

Już w początkowej fazie krystalizowania się światopoglądu młody myśliciel wyraził swoje zdecydowane poparcie dla skrajnych republikanów, socjalistów oraz komunistów. Deklaracja ta była jednak, jak zauważa Walicki, bardziej świadectwem ogólnego nastroju niż określonych poglądów; dotyczyć miała ona zresztą tylko „ostatecznego celu ludzkości” – Czernyszewski żywił bowiem nadzieję, iż dane mu będzie „pchnąć ludzkość na drogę w pewnej mierze nową”, stać się „kimś w rodzaju Hegla, Platona lub Kopernika”<sup>111</sup>.

Początkowo za najlepszą (choć przejściową) formę rządów uważał Czernyszewski nieograniczoną dyktaturę stojącego ponad klasami dziedzicznego monarchy, który broniłby ludu przed arystokratyczną oligarchią (ideałem takiego władcy był dla myśliciela car Piotr I)<sup>112</sup>. Po przeprowadzeniu bardziej wnikliwych rozważań odrzucił on jednak ową ideę „socjalnej monarchii” i w ślad za francuskimi utopijnymi socjalistami począł głosić pogląd, iż „forma polityczna” jest w gruncie rzeczy sprawą nieważną, drugorzędną, bowiem:

Nie chodzi o to, czy będzie car, czy też nie, czy będzie konstytucja, czy nie, wszystko polega na stosunkach społecznych, na tym, by jedna klasa nie ssła krwi drugiej<sup>113</sup>.

Czernyszewski wierzył w możliwość przejścia od dyktatury cara do dyktatury partii rewolucyjnej – gdy całkowicie dojrzeje w społeczeństwie rosyjskim duch demokratyczny, gdy rozpoczną się rządy ludu, władzę dźwżyć będą w swych rękach przedstawiciele najniższej i zarazem najliczniejszej grupy: rolnicy wespół z robotnikami i najemnikami. Wtedy Rosja zostanie wyzwolona z objęć absolutyzmu, dzięki czemu nie będzie musiała przechodzić przez kolejne stadia rozwoju. Jednak początkowa wiara w socjalny absolutyzm, w to, że „ma on naturalną dążność przeszkadzać wyższym klasom w uciskaniu niższych”, bardzo szybko opuściła myśliciela – jeszcze jako student

---

<sup>110</sup> Tamże, s. XVIII.

<sup>111</sup> Tamże.

<sup>112</sup> Tamże, s. XVIII-XIX.

<sup>113</sup> Cyt. za: tamże, s. XIX.

swój stosunek do takiej formy rządów wyraził w słowach: „giń, im prędzej, tym lepiej”<sup>114</sup>.

Czernyszewski doszedł więc do wniosku, że bazą społeczną rosyjskiego socjalizmu może stać się tylko chłopska wspólnota gminna. Połączył więc charakterystyczne dla myśli słowianofilskiej przekonanie o swoistości rosyjskiego procesu historycznego z koncepcjami okcydentalistycznymi, starając się wpleść w idee socjalistycznego utopizmu pierwiastek chrześcijański. Poglądy ateistyczne stopniowo wypierały jednak myśli natury religijnej - i choć „żał rozstawać się z Chrystusem”<sup>115</sup> (którego osobą był zafascynowany), to w ziemskim socjalistycznym raju, królestwie wolnej woli i rozumu, wiara w istotę wyższą jest zbędna, Bóg jest w nim niepotrzebny<sup>116</sup>.

Owo „królestwo boże bez Boga” składać się miało z ludzi nowego typu – z *rozumnych egoistów*, których zaistnienie byłoby możliwe dzięki teoriom zawartym przez postrzegającego siebie jako potencjalnego zbawcę ludzkości Czernyszewskiego w „biblii” *Co robić?*. Koncepcje te miały na nowo wyjaśniać sens i cel życia ludzkiego, którym nie kieruje idea nadrzędna (Bóg), i które nie przynależą do żadnego większego porządku – człowiek to nie istota duchowa, lecz mechanizm, proces biologiczny. Tym, co czyni ten twór przyrody wyjątkowym, jest wszakże rozum, za sprawą którego ludzka istota dąży do zaspokojenia własnych pragnień oraz osiągnięcia wolności, ograniczanej w Rosji przez samodzierżawie oraz religię<sup>117</sup>.

Koronnym argumentem przemawiającym na rzecz nieistnienia Boga była dla Czernyszewskiego świadomość niezasłużonego cierpienia ludzi, w szczególności tych szlachetnych<sup>118</sup>; stąd wniosek: skoro Bóg nie istnieje, należy służyć człowiekowi. *Rozumni egoiści* – choć oderwani od idei Absolutu i pozbawieni transcendentalnego pionu - pragną dobra innych, angażują się w idee społeczne i uprawiają praktykę polityczną; działają jednak tylko w imię idei poprawy rzeczywistości, dla tworzenia lepszego jutra. Nowi ludzie to istoty skrajnie pragmatyczne – swą powinność wypełniają tu i teraz; nie pracują dla wiecznej nagrody w życiu po śmierci, nie pragną

---

<sup>114</sup> Tamże.

<sup>115</sup> Zob. A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, Kraków 2000, s. 209.

<sup>116</sup> Por. A. Walicki, *Wstęp...*, op. cit., s. XIX-XXI.

<sup>117</sup> M. Abassy, *Inteligencja a kultura. O problemach samoidentyfikacji dziewiętnastowiecznej inteligencji rosyjskiej*, Kraków 2008, s. 89.

<sup>118</sup> Zob. M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, Kęty 2000, s. 68.

także władzy ani dóbr materialnych - to właśnie z wysiłku tworzenia wspólnego dobra czerpią oni największą satysfakcję<sup>119</sup>.

W ten właśnie sposób postępują bohaterowie *Co robić?*, upatrujący sens życia w pracy dla dobra ludzkości, którą łączą z wizją idealnego społeczeństwa przyszłości<sup>120</sup>.

Pojęcie pracy Czernyszewski rozumiał w następujący sposób:

Ruch to rzecz realna (...) – ponieważ ruch to życie, a realność, rzeczywistość i życie są identyczne. Lecz głównym elementem życia jest praca i dlatego jest ona głównym elementem rzeczywistości, najbardziej zaś pewnym jej objawem - jest czyn. (...) brak ruchu [natomiast] jest wynikiem braku pracy (...) – ponieważ w analizie antropologicznej praca jest podstawową formą ruchu, fundamentem i treścią wszystkich innych [iluzorycznych] form: rozrywki, odpoczynku, zabawy, radości; wszystkie one, nie poprzedzone pracą, nie są realne. (...) bez ruchu nie ma życia, czyli rzeczywistości<sup>121</sup>.

Jak wynika z powyższych rozważań autora *Zasady antropologicznej...*, praca to fundament życia, to najważniejsza ludzka wartość. Czyny są przejawem realności, progresem – odpoczynek to stagnacja. Prawdziwe jest jedynie to, co przynosi pożytek<sup>122</sup> - cała reszta jest wartością iluzoryczną, na której gruncie wyrosnąć może tylko „plon chory, wydający zgniłe owoce”<sup>123</sup>.

W oparciu o tak pojmowaną filozofię pracy, bohaterka powieści Czernyszewskiego – Wiera Pawłowna – zakłada pracownię krawiecką. Pracownice tego typowo socjalistycznego zakładu pracy oddają się na co dzień swojej największej pasji – czerpią radość z wykonywania czynności, które jednocześnie są źródłem dochodu; nie wydają pieniędzy na przyjemności „iluzoryczne”, lecz osiągają wspólny zysk z przyjemności, która „nic nie kosztuje” – realnej pracy. Ich działaniom przyświeca zasada: „tylko to dobrze się udaje, co ludzie chętnie robią”<sup>124</sup>.

Największym czynem jest zatem praca z korzyścią dla siebie i innych – kto pracuje, ten nie ma czasu na lęk. Jedynie dobrowolna działalność w imię wspólnej sprawy może

---

<sup>119</sup> Por. M. Zwiercan, „Nowi ludzie” Mikołaja Czernyszewskiego jako przejaw negacji chrześcijańskiej koncepcji człowieka, [w:] U. Cierniak (red.), *W poszukiwaniu prawdy. Chrześcijańska Europa – między wiarą a polityką*, Częstochowa 2010, t. 1, s. 249.

<sup>120</sup> Zob. B. Mucha, *Historia literatury rosyjskiej*, Wrocław 2002, s. 284.

<sup>121</sup> M. Czernyszewski, *Co robić?*, op. cit., s. 186-187.

<sup>122</sup> Tamże, s. 189.

<sup>123</sup> Tamże, s. 186.

<sup>124</sup> Tamże, s. 198-199.

sprawić człowiekowi najwyższą radość, gdyż – jak twierdzi Czernyszewski – „nie ma zupełnego szczęścia bez zupełnej niezależności”<sup>125</sup>.

W oparciu o te zasady zbudował Czernyszewski swoją wizję idealnego społeczeństwa – szczęśliwej Arkadii wolnych ludzi, nieznających wyzysku społecznego, harmonijnie rozwiniętych i oddających się pracy twórczej<sup>126</sup>. Opis tego ziemskiego rajy nowych ludzi zawarty został w powieści w ostatnim śnie Wiery. Wszyscy ludzie są tutaj równi, mieszkają w pięknym kryształowym pałacu zbudowanym ze szkła i aluminium, maszyny wykonują większość pracy, a wspólnym zajęciom polowym w cieniu ogromnego baldachimu towarzyszy wesoły śpiew<sup>127</sup>; „dla wszystkich wieczna wiosna i lato, wieczna radość”<sup>128</sup>.

Wraz z nadejściem zimy mieszkańcy tej utopijnej socjalistycznej krainy przenoszą się w miejsca cieplejsze – na południe, do „Nowej Rosji” – wybudowanego na skalistej pustyni „rosyjskiego Eldorado”<sup>129</sup>. Poszukiwana od czasów starożytnych kraina „mlekiem i miodem płynąca” zaistnieć mogła tutaj dzięki postępowi nauki i rozwojowi technologii – jej fundament stanowi potęga ludzkiego intelektu. Egzystencja nowych ludzi wolna jest od bólu, cierpienia i trosk; dzięki rozwojowi medycyny zdrowie ich ciał utrzymane jest w nienagannym stanie, a wspólna praca fizyczna i rozwój intelektualny zapewniają ciągłą, niczym niezmąconą radość życia<sup>130</sup>.

W możliwość urzeczywistnienia swej wizji Czernyszewski silnie wierzył. Uważał jednak, że podstawowym warunkiem dla jej zaistnienia jest wspólne pragnienie lepszej przyszłości – wyznawał zasadę: „Wbrew woli człowieka nie należy nic dla niego robić, wolność jest ponad wszystko, nawet ponad życie”<sup>131</sup>; każdy ma bowiem prawo do tego, by szczęście odrzucić.

---

<sup>125</sup> Tamże, s. 401-402.

<sup>126</sup> Zob. B. Mucha, op. cit., s. 284.

<sup>127</sup> M. Czernyszewski, *Co robić?*, s. 428-430.

<sup>128</sup> Tamże, s. 432.

<sup>129</sup> Tamże, s. 432-434.

<sup>130</sup> Zob. tamże, s. 436-438.

<sup>131</sup> Tamże, s. 464.

### 1.5. *Rozumny egoista* – ideał rewolucyjnych narodników

Czernyszewski, jak wiadomo, był początkowo wyznawcą chiliastycznej idei Królestwa Bożego; utrata wiary w powtórne przyjście Chrystusa miała miejsce dopiero później, co z kolei stworzyło asumpt do rozmyślań na temat ateistycznego królestwa ludzkiego rozumu. Studia nad filozofią Hegla doprowadziły myśliciela do wniosku, iż „na miejsce starego chrześcijaństwa – jeśli ma ono upaść – zjawi się nie taka religia, która by głosiła, że jest bezpośrednim objawieniem, lecz – zgodna z heglizmem – religia wiecznie rozwijającej się idei”<sup>132</sup>.

Heglowski „panteizm”, jak pisze Walicki, nie był jednak koncepcją zdolną zaspokoić głód prawdy młodego filozofa; bezosobowy Bóg Hegla, żądając od człowieka bezwzględного podporządkowania, nie jest jednocześnie jego opiekunem, nie interweniuje w przypadku nieszczęścia, jest głuchy na modlitwy. Czernyszewski doszedł zatem do przekonania, że filozofia tego niemieckiego idealisty – „niewolnika obcego ustroju społecznego” – jest w zasadzie „ucieczką od burzliwych przemian, od marzycielskich myśli o udoskonaleniach”<sup>133</sup>.

Rosyjski myśliciel odpowiedzi począł więc szukać gdzie indziej: u lewicy heglowskiej, w filozofii Feuerbacha. Porzucił więc filozofię idealistyczną, wkraczając na ścieżkę prowadzącą ku myśli materialistycznej (idei boskiego człowieka), którą przeszedł wraz z awangardą „rosyjskiego stanu trzeciego” – „myślącym proletariatem” – walczącymi o autonomię moralną, wierzącymi w możliwość wyzwolenia człowieka (zarówno od feudalnego patriarchy, jak i od bezwzględności i anonimowości wyalienowanych stosunków społecznych) raznoczyńcami<sup>134</sup>.

Konsekwencją studiów nad dziełami Feuerbacha było przyjęcie przez Czernyszewskiego atomistycznej teorii społeczeństwa, zgodnie z którą życie społeczne jawi się sumą wszystkich żywotów indywidualnych. Społeczeństwo nie jest więc całością posiadającą własną strukturę i prawa rozwoju, odrębne od prawidłowości rządzących rozwojem każdej poszczególnej jednostki. W oparciu o powyższe założenie filozof przeprowadził następujący matematyczny wywód:

---

<sup>132</sup> A. Walicki, *Idea wolności...*, op. cit., s. 210.

<sup>133</sup> Tamże.

<sup>134</sup> Por. tamże.

Rozwój życia indywidualnego wyraża się postępowo: 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64,...; jeśli społeczeństwo składa się z liczby A członków, wówczas rozwój społeczeństwa wyraża się prostą formułą: 1A, 2A, 4A, 8A, 16A, 32A, 64A...<sup>135</sup>

Rozumując w ten sposób, Czernyszewski skonstatował, iż proces rozwojowy poszczególnej jednostki może odbywać się w sposób przyspieszony – że jest ona w stanie „przeskakiwać” z pierwszego szczebla rozwoju wprost na trzeci lub czwarty – a skoro tak, może to równie dobrze czynić całe społeczeństwo. Stąd wniosek, że wieś rosyjska (wspólnota oparta na wartościach życia kolektywnego – dająca poczucie bezpieczeństwa zbiorowość<sup>136</sup>) jest zdolna „przeskoczyć” przez okres kapitalizmu, a istniejące w Rosji gminne władanie ziemią może stać się punktem wyjścia socjalistycznego rozwoju rolnictwa<sup>137</sup>.

W latach sześćdziesiątych XIX wieku - w wyniku powstałego po klęsce caratu w wojnie krymskiej fermentu intelektualnego, jaki ogarnął domagające się reform społeczeństwo rosyjskie – ukształtowały się trzy obozy ideowe: reakcyjny – opowiadający się za utrzymaniem dotychczasowego systemu samowładczopañszczyźnianego, liberalny – aprobuujący rządowe projekty reform oraz rewolucyjno-demokratyczny – najbardziej radykalny odłam społeczno-polityczny w ówczesnej Rosji<sup>138</sup>.

W skład formacji rewolucyjnych demokratów wchodził wspomniany raznoczyńcy – przedstawiciele niższych warstw społecznych, najlepiej znający potrzeby ludu i występujący w jego obronie. Za swego przewodnika uznali oni Mikołaja Czernyszewskiego, którego idee, padłszy na podatny grunt, wywołały impuls do realizacji społeczno-politycznych przeobrażeń kraju na drodze rewolucji ludowej<sup>139</sup>.

Tak doszło do narodzin ideologii narodnickiej, która poczęła swym zasięgiem obejmować coraz szersze kręgi młodzieży domagającej się reform o charakterze demokratycznym i – jak rozumieli jej przedstawiciele – socjalistycznym<sup>140</sup>. Idealizując wspólnotę gminną, traktowaną przez nich jako załączek przyszłego ustroju

---

<sup>135</sup> Tamże, s. 220-221.

<sup>136</sup> Zob. M. Abassy, op. cit., s. 111.

<sup>137</sup> A. Walicki, *Idea wolności...*, op. cit., s. 221.

<sup>138</sup> B. Mucha, op. cit., s. 279.

<sup>139</sup> Por. tamże, s. 279-280.

<sup>140</sup> Tamże, s. 280.

socjalistycznego, a także żywiąc przekonanie o możliwości odrębnej, niekapitalistycznej drogi rozwoju Rosji, narodnicy zapragnęli urzeczywistnienia koncepcji utopijnego społeczeństwa<sup>141</sup>. Jego ideał odnaleźli w poglądach Mikołaja Czernyszewskiego, nade wszystko w powieści *Co robić?*<sup>142</sup>.

Owi przedstawiciele inteligencji raznoczyńskiej stanowili fundament społeczny narodnictwa<sup>143</sup>; a ich początkowa działalność była reakcją na specyficzną sytuację opóźnienia rozwoju cywilizacyjnego Rosji<sup>144</sup>. Narodnictwo, jak podkreśla Włodzimierz Rydzewski, stanowiło dla owej rosyjskiej inteligencji swoiste „wyznanie wiary”, organizujące właściwie wszystkie obszary myślenia i działalności. Ta ideologia społeczna była jednak, zdaniem badacza, czymś znacznie więcej niż jedynie zbiorem określonego typu poglądów – była specyficzną formacją kulturową, o czym świadczyć mają zwłaszcza dzieła literatury pięknej tamtego okresu<sup>145</sup>. Kluczową rolę w kształtowaniu świadomości rewolucyjnej odegrały utwory Czernyszewskiego.

Poglądy rosyjskiego feuerbachisty na wspólnotę gminną stanowiły ważną inspirację dla wyznawców narodnickiej ideologii. Odrzucając patriarchalną i ze swej istoty konserwatywną wizję „obszczyny”, Czernyszewski zajął się przede wszystkim uzasadnianiem możliwości zrealizowania socjalizmu opartego na własności w rosyjskim rolnictwie (nie zaś „mistycznym zespoleniu ludu”). Będąc przeciwnikiem kapitalizmu, uważał jednak za możliwe wykorzystanie dorobku cywilizacyjnego Zachodu, lecz bez powielania jego drogi rozwoju, dzięki czemu Rosja byłaby w stanie ominąć („przeskoczyć”) ustrój kapitalistyczny<sup>146</sup>.

Narodnicki styl myślenia, na który ogromny wpływ miała powieść *Co robić?* – swoisty romantyczny „katechizm”, ideowy i moralny przewodnik rosyjskiej inteligencji rewolucyjnej<sup>147</sup> - doprowadził do wytworzenia się specyficznego światopoglądu

---

<sup>141</sup> Por. W. Rydzewski, *Filozofia polityczna rosyjskiego narodnictwa*, Kraków 1988, s. 7.

<sup>142</sup> Koncepcje Czernyszewskiego czerpano także z *Zasady antropologicznej...* oraz jego tekstów publicystycznych, które ukazywały się na łamach zaangażowanego ideowo czasopisma „Sowremiennik” czy (wydanego w zaledwie trzech numerach) tajnego pisma „Wielkorus” (zob. szerzej: A. Walicki, *Wstęp*, op. cit., s. XXVI-XXXIV).

<sup>143</sup> Zob. W. Rydzewski, op. cit., s. 36.

<sup>144</sup> Tamże, s. 12.

<sup>145</sup> Tamże, s. 13.

<sup>146</sup> Tamże, s. 29.

<sup>147</sup> Zob. tamże, s. 31.

społecznego, którego głównym przedmiotem była realizacja wspólnego celu – wcielenie z życie nowego społecznego ładu<sup>148</sup>.

Ideologowie narodnictwa - dominującego nurtu rosyjskiej myśli demokratycznej - wyrażali punkt widzenia drobnych wytwórców (przede wszystkim chłopów) i w społeczeństwie postfeudalnym poszukiwali dróg niekapitalistycznego rozwoju Rosji<sup>149</sup>. Bogato czerpali więc ze współgrających z ich programem koncepcji Czernyszewskiego, co czyniło zeń jednego z najważniejszych prekursorów oraz inspiratorów narodnictwa rewolucyjnego - ruchu dążącego do urzeczywistnienia na drodze przewrotu społecznego ideałów opartego na wspólnocie gminnej chłopskiego socjalizmu<sup>150</sup>. W gminie wiejskiej – relikcie z punktu widzenia zachodniej gospodarki kapitalistycznej – myśliciel upatrywał istotny czynnik przyspieszenia rozwoju Rosji, dzięki czemu możliwe stałoby się przejście kraju wprost do ustroju socjalistycznego, z pominięciem formy przejściowej – kapitalizmu<sup>151</sup>.

Czernyszewski stanowczo występował przeciwko burżuazyjnemu liberalizmowi, zdecydowanie opowiadając się za radykalną demokracją i możliwością niekapitalistycznej drogi rozwoju Rosji ku – wspólnej z Zachodem – socjalistycznej własności zrzeszeniowej<sup>152</sup>. Ostrze swej krytyki kierował przede wszystkim w stronę władzy politycznej, którą oskarżał o niezrealizowanie głoszonych ideałów, co z kolei doprowadziło go do przekonania o konieczności wprowadzenia rządów na zasadzie demokratycznego socjalizmu, w równym stopniu wykorzystującego istniejące tradycje kolektywizmu, co instytucję państwa<sup>153</sup>.

Powyższe pytania i problemy Czernyszewskiego przedstawiciele młodego pokolenia „Rachmietowów” bezkrytycznie uznali za twierdzenia i wezwanie do rewolucyjnego przewrotu, co – jak twierdzi Rydzewski – było symplicystycznym odczytaniem jego z konieczności zaszyfrowanych poglądów<sup>154</sup>. Dlatego też działacze narodniccy, uważający autora *Co robić?* za jednego ze swych najbardziej czczonych przywódców duchowych, przekonani byli, że w kwestiach zasadniczych podziela on ich

---

<sup>148</sup> Tamże, s. 37.

<sup>149</sup> Tamże, s. 41.

<sup>150</sup> Tamże, s. 63-64.

<sup>151</sup> Por. tamże, s. 65.

<sup>152</sup> Tamże, s. 68.

<sup>153</sup> Tamże, s. 74-75.

<sup>154</sup> Tamże, s. 71.



poglądy<sup>155</sup>. Idee zawarte w powieści stały się dla młodzieży tamtego okresu objawieniem i programem politycznym – swego rodzaju rewolucyjnym sztandarem – mającym ogromny wpływ na moralny i umysłowy rozwój narodu<sup>156</sup>; był to utwór, który miał pomóc przekształcać rzeczywistość<sup>157</sup>.

Dla działaczy lat sześćdziesiątych – pisze Trochimiak – Czernyszewski był duchowym przywódcą „postępowych” odłamów społeczeństwa i kierownikiem ruchu rewolucyjnego, natomiast rewolucjoniści lat siedemdziesiątych czcili go jako pierwszego zawodowego rosyjskiego rewolucjonistę, z namaszczeniem odnosząc się do Rachmietowa, którego postać stała się wręcz symbolem – zapłonem ideowym dla całych rzesz działaczy<sup>158</sup>.

Tak jak Rachmietow pojawia się w powieści w najbardziej odpowiednim momencie, powstrzymując Wierę przed zdradą socjalistycznych ideałów, tak i dzieło *Co robić?* ukazało się w najlepszym dla niego okresie historii Rosji. Przez społeczeństwo przyjęte zostało ono niczym Ewangelia, dzięki której stanie się możliwe przerobienie świata na drodze rewolucji<sup>159</sup>, narzucając niejako obowiązek myślenia w sposób socjalistyczny<sup>160</sup>. Ta „biblia Młodej Rosji”<sup>161</sup> ukazywała wszelako idee zupełnie nowe, dotyczące nowego społeczeństwa i nowych ludzi związanych jednością dążeń i poglądów<sup>162</sup>.

*Rozumny egoista* – nowy człowiek stworzony przez Czernyszewskiego – stał się ideałem dla dziewiętnastowiecznej rosyjskiej inteligencji rewolucyjnej. Szerzący w społeczeństwie nową kulturę legalni bohaterowie *Co robić?* (Łopuchow, Kirsanow i Wiera), nade wszystko zaś sławiący czyn rewolucyjny Rachmietow, byli dla narodników wzorcami osobowymi godnymi najwyższego uznania. Starano się ich naśladować i z dumą głoszone wyznawane przez nich idee. Na ile jednak koncepcje rewolucjonistów faktycznie zgadzały się z filozofią Czernyszewskiego, a na ile były wynikiem niezrozumienia i ślepej wiary w ideały, to - jak trafnie stwierdza Grzegorz

---

<sup>155</sup> A. Walicki, *Idea wolności...*, op. cit., s. 235.

<sup>156</sup> Por. J. Trochimiak, op. cit., s. 81.

<sup>157</sup> Tamże, s. 86.

<sup>158</sup> Tamże, s. 109.

<sup>159</sup> Tamże, s. 112.

<sup>160</sup> Zob. tamże, s. 134.

<sup>161</sup> Zob. tamże, s. 140.

<sup>162</sup> Tamże, s. 136.

Przebinda – jest już kwestią ideologii, nie zaś studiów nad twórczością tego myśliciela<sup>163</sup>.

### 1.6. Idee Czernyszewskiego a rzeczywistość – klęska koncepcji socjalistycznej utopii

Uznany przez cara Aleksandra II za najgroźniejszego ze wszystkich rewolucjonistów<sup>164</sup>, Czernyszewski został w lipcu 1862 roku aresztowany i przewieziony do Twierdzy Pietropawłowskiej – więzienia przeznaczonego dla najbardziej niebezpiecznych z punktu widzenia rządu przestępców<sup>165</sup>. Pomimo że władze nie były w stanie niczego mu udowodnić, a wszelkie próby psychicznego złamania kończyły się fiaskiem, los myśliciela był już jednak z góry przesądzony. Postanowiono usunąć go z życia publicznego, choć z braku wystarczających dowodów oskarżyciele musieli uciekać się do fałszerstwa dokumentów, chcąc nadać wyrokowi pozory możliwie jak największej legalności<sup>166</sup>. Proces Czernyszewskiego trwał w związku z tym bardzo długo – prawie dwa lata. Oczekując na wyrok, pisarz stworzył swe najbardziej znane dzieło – *Co robić?* - będące częściową realizacją spopularyzowania w formie powieściowej jego myśli, które miał zamiar zawrzeć w planowanym olbrzymim dziele – *Encyklopedii wiedzy i życia*<sup>167</sup>.

Po zakończonym procesie Czernyszewski został skazany – w maju 1864 roku odbyła się w Petersburgu „śmierć cywilna” pisarza. Odczytany w gęstych strugach deszczu wyrok, „przestępca państwowy” i rzekomy rewolucjonista przyjął z właściwym sobie stoickim spokojem<sup>168</sup>. Siedem lat ciężkich robót i dożywotnie osiedlenie na Syberii to cena, jaką przyszło mu zapłacić za głoszenie wyznawanych przez siebie ideałów<sup>169</sup>.

Czy Czernyszewski rzeczywiście pragnął urzeczywistnienia swych socjalistycznych idei na drodze społecznego przewrotu? Czy też może – jak podaje Trochimiak – był on

---

<sup>163</sup> Por. G. Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski...*, op. cit., s. 72.

<sup>164</sup> Zob. J. Trochimiak, s. 145.

<sup>165</sup> A. Walicki, *Wstęp...*, op. cit., s. XXXIX.

<sup>166</sup> Tamże.

<sup>167</sup> Tamże, s. XXXIX-XL.

<sup>168</sup> Zob. J. Trochimiak, op. cit., s. 24.

<sup>169</sup> Por. A. Walicki, *Wstęp...*, op. cit., s. XLII.

socjalistą raczej naukowym (teoretycznym) aniżeli rewolucyjnym?<sup>170</sup> W celu udzielenia możliwie najbardziej obiektywnej odpowiedzi należy wziąć pod uwagę fakt, iż myśliciel z Saratowa, choć mówił o konieczności zmiany warunków społecznych, zalecał cierpliwe oczekiwanie na sprzyjające okoliczności – „by nie przegapić pomyślnej chwili i jak najlepiej przygotować do jej odpowiedniego wykorzystania”<sup>171</sup>.

Czernyszewski nade wszystko wierzył w człowieka – w jego intelekt i nieograniczony potencjał umysłowy. Wyznawał również pogląd, że różnice między ludźmi są jedynie powierzchowne, natomiast w zasadzie swej istoty wszyscy są tacy sami – każdy podlega jednakowym prawom przyrody, działaniu takich samych „reguł i sprężyn”<sup>172</sup>. Odmienne warunki życia decydują o odmiennym zachowaniu, co oznacza, że określona rzeczywistość ma wpływ na dane cechy charakteru – w identycznych warunkach, zdaniem filozofa, każdy człowiek stałby się taki sam. Różnice w postępowaniu zależą bowiem tylko od przyzwyczajenia do danego sposobu życia<sup>173</sup>.

Człowiek postępuje w sposób, do jakiego przyzwyczajeni są członkowie danego społeczeństwa; by zaczął on myśleć i zachowywać się inaczej, konieczna jest więc zmiana warunków bytowych dla całej grupy społecznej. Stworzenie szczęśliwych warunków, jak wierzył Czernyszewski, doprowadziłoby do zlikwidowania „epidemii nieszczęścia”, do którego przywykła cała ludzkość<sup>174</sup>. Jeśli wszyscy ludzie zaczną kierować się w swym postępowaniu sprawami obywatelskimi, mając na uwadze przede wszystkim pożytek ogólny, to:

Człowiek niechybnie przyzwyczai się w końcu postępować tak, jak postępują inni. Zaraźliwość śmiechu, zaraźliwość ziewania nie są wyjątkowymi przypadkami w fizjologii społecznej – ta sama zaraźliwość cechuje wszystkie zjawiska występujące w masach<sup>175</sup>.

Należy zatem rozpocząć proces tworzenia nowej kultury, bowiem – pisze filozof - dopiero kolejne pokolenia, którym poprzez wychowanie zaszczepione zostaną inne

---

<sup>170</sup> Zob. J. Trochimiak, op. cit., s. 145.

<sup>171</sup> Zob. M. Czernyszewski, *Rosjanin na rendez-vous. Rozmyślenia nad lekturą pana Turgieniewa „Asia”*, [w:] tenże, *Pisma estetyczne...*, op. cit., s. 339.

<sup>172</sup> Tamże, s. 324.

<sup>173</sup> Tamże, s. 325-326.

<sup>174</sup> Tamże, s. 326.

<sup>175</sup> Tamże, s. 335.

pojęcia i przyzwyczajenia, będą umiały działać jak uczciwi, rozważni obywatele – staną się ludźmi szlachetnymi, ludźmi nowymi<sup>176</sup>.

Czernyszewski pojmował socjalizm jako społeczną harmonię, od osiągnięcia której dzieli ludzkość jeszcze jednak bardzo wiele: „Może nie tysiąc lat, ale zapewne więcej niż sto lub sto pięćdziesiąt”. Pomimo optymistycznej, graniczącej wręcz z naiwnością, wiary w człowieka, rosyjski myśliciel do kwestii rychłej zmiany warunków społecznych podchodził w sposób nader sceptyczny – oceniał sytuację o wiele bardziej pesymistycznie niż Marks i Engels w latach czterdziestych XIX wieku oraz Włodzimierz Lenin w początkach XX stulecia. Sądził jednak, że jak najszybciej należy zacząć rozmyślać nad podstawami ustroju socjalistycznego – „inaczej będzie się wciąż zbaczać z drogi”<sup>177</sup>.

Zanim nastanie ów długo wyczekiwany odpowiedni moment w dziejach, gdy będzie można urzeczywistnić ideały socjalizmu, w pierw najważniejszym zadaniem jest zapewnienie ludziom „chleba i oświaty”<sup>178</sup>; bez chleba nie może być nawet mowy o wolności<sup>179</sup> - zapewnienie społeczeństwu podstawowych warunków egzystencjalnych jest więc sprawą, bez której nie sposób podjąć się próby tworzenia nowego ustroju w państwie. Jest to zadanie dla przedstawicieli warstw oświeconych, którzy powinni zacząć działać w sposób pokojowy na rzecz „praw żołądka” rosyjskiego niewykształconego ludu<sup>180</sup>.

Na ile zatem poglądy głoszone przez Czernyszewskiego można uznać za działalność wywrotową? Przyglądając się sylwetkom stworzonych przez pisarza postaci, stwierdzić można, że nawet bohaterowie „romantycznego katechizmu” narodników (*Co robić?*) nie mają nic wspólnego z działalnością rewolucyjną. Wiera, Łopuchow i Kirsanow całą swą działalność skupiają na sferze oświaty i ekonomii<sup>181</sup> – działają legalnie w imię idei wspólnego dobra. Swoją pracę organizują oni (zwłaszcza Wiera) zgodnie z ideami

---

<sup>176</sup> Tamże, s. 338.

<sup>177</sup> J. Stiełow, *Mikołaj Czernyszewski, jego życie i twórczość*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1984, t. 29, s. 546.

<sup>178</sup> Zob. G. Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski...*, op. cit., s. 55.

<sup>179</sup> Zob. tamże, s. 59.

<sup>180</sup> Por. tamże, s. 60-61.

<sup>181</sup> Tamże, s. 68.

socjalizmu zrzeszeniowego Fouriera – ustroju opartym na dobrowolnej wspólnocie (falansterze) i pozostawiającym każdemu członkowi miejsce dla sfery prywatnej<sup>182</sup>.

Również tajemnicza postać feuerbachisty Rachmietowa - jak udowadnia Grzegorz Przebinda - wydaje się być daleka od zagorzałego rewolucjonisty<sup>183</sup>. Działalność tego młodzieńca sprowadzała się do wywierania wpływu na ludzi i tym samym zmieniania świadomości społecznej; głoszone przez niego idee miały urzeczywistnić społeczne i ekonomiczne warunki, które zostały przez autora ukazane w ostatnim śnie Wierzy<sup>184</sup>.

Jako przeciwnik teorii ewolucjonizmu Karola Darwina, Czernyszewski całkowicie odrzucał tezę, iż transformacja dokonuje się w wyniku walki. Uważał wręcz przeciwnie: motorem napędowym ewolucji jest sympatia – jednakże na powyższe założenie, oprócz stwierdzenia faktu istnienia przyjaźni, miłości czy pociągu seksualnego, nie udało mu się znaleźć satysfakcjonujących dowodów<sup>185</sup>.

W filozofii myśliciela z Saratowa zauważyć można swoisty rodzaj wyznawanego przezeń panteizmu, który przejawia się w jego koncepcji pod pojęciem „Miłości Wszechobejmującej”, którą Wiera Pawłowna spotyka w swym pierwszym śnie<sup>186</sup>. To właśnie owa idea nieskończonej miłości jest w rozważaniach filozofa kluczem do urzeczywistnienia socjalizmu. Czernyszewski zdawał sobie sprawę z tego, że ziemski raj może zaistnieć jedynie wtedy, gdy ludzie zjednoczą swe wysiłki w celu zlikwidowania cierpienia na drodze szerzenia miłości; uważał bowiem, że do pełnego szczęścia potrzebna jest człowiekowi świadomość, że również inni ludzie nie cierpią<sup>187</sup>.

Rosyjski idealista pragnął rozwiązania problemów społecznych w sposób pokojowy, na drodze stopniowych reform, co też wyraził słowami:

(...) z chwilą, gdy zaczynacie piętnować to, co się wam nie podoba, stajecie się ideologiem, czyli najzabawniejszym i (...) najniebezpieczniejszym człowiekiem na świecie, tracicie spod nóg twardą oporę praktycznej działalności<sup>188</sup>.

---

<sup>182</sup> Tamże, s. 42-43.

<sup>183</sup> Zob. tamże, s. 69-70.

<sup>184</sup> Tamże, s. 71.

<sup>185</sup> Tamże, s. 47.

<sup>186</sup> Zob. *Co robić?*, op. cit., s. 121.

<sup>187</sup> Zob. A. Walicki, *Idea wolności...*, op. cit., s. 218.

<sup>188</sup> M. Czernyszewski, *Rosjanin na rendez-vous...*, op. cit., s. 321.

Zatem to nie rewolucja w celu obalenia władzy politycznej i nie walka z istniejącym porządkiem społecznym, ale właśnie spokojny postęp i szerzenie nowej kultury w społeczeństwie, są punktem centralnym rozważań myśliciela o nowym człowieku.

Realizacji koncepcji Czernyszewskiego podjęli się wspomniani narodnicy, kreując rewolucjonistę, który byłby gotów poświęcić samego siebie wyznawanym ideałom. Nie rozumiawszy jednak wartości fundamentalnej, na jakiej miała się zasadzać idea *rozumnego egoisty*, przejęli oni od autora *Co robić?* pewne odpowiadające im poszczególne idee, które stały się integralną częścią ich programu politycznego. Narodził się mit tak zwanej „świętości rewolucyjnej”, która, odarta z miłości do człowieka, zamiast uświęcać – degradowała jej wyznawcę.

Nowy człowiek Czernyszewskiego okazał się więc iluzją, utopijną koncepcją, która nie mogła znaleźć odzwierciedlenia w rzeczywistości. Po raz kolejny możliwość jej urzeczywistnienia dostrzegą ideologowie radzieckiego komunizmu – wśród nich, między innymi, prekursor rosyjskiego marksizmu - Gieorgij Plechanow oraz bolszewicki historyk i publicysta - Jurij Stieklow.

### 1.7. Od utopijnego socjalizmu do leninizmu

W latach dziewięćdziesiątych XIX wieku – jak podaje Andrzej Walicki – panującą modą intelektualną w Rosji stała się doktryna marksistowska. Najważniejszym przejawem działalności tego, nieujętego jeszcze wówczas w ścisłe ramy organizacyjne, ruchu była ideologiczna ofensywa, będąca w szczególności gwałtowaną polemiką z ideologią narodnicką. Ten „rosyjski marksizm” poddawany był (najczęściej w sposób nieświadomy) znacznym modyfikacjom wskutek zastosowania go do specyficznych warunków rosyjskich oraz włączenia do rosyjskiej tradycji intelektualnej<sup>189</sup>. Dziewiętnastowieczny marksizm rosyjski Walicki uważa za swego rodzaju most łączący doktrynę narodnicką z komunizmem Związku Radzieckiego<sup>190</sup>. Głównym rosyjskim filozofem-marksistą tamtego okresu był Gieorgij Plechanow<sup>191</sup>.

---

<sup>189</sup> A. Walicki, *Idea wolności...*, op. cit., s. 237.

<sup>190</sup> Zob. tamże, s. 239.

<sup>191</sup> Zob. tamże, s. 238.

W doktrynie narodnickiej ważną rolę odgrywał problem wspólnoty gminnej, początkowo idealizowanej w wyniku przypisywania ludowi rosyjskiemu wrodzonego komunizmu. Z czasem zaczęto jednak upatrywać w „obszczynie” nie podstawowej komórki przyszłego społeczeństwa socjalistycznego, lecz jedynie czynnika hamującego indywidualizm gospodarczy i ułatwiającego w ten sposób rozwój w kierunku socjalizmu<sup>192</sup>. Wspólnota ta zorganizowana została tylko na zasadzie kolektywnego władania ziemią, której uprawianie pozostawało indywidualne, co Plechanow (w narodnickim okresie swego rozwoju) wyjaśniał właściwościami narzędzi rolniczych - uprawianie ziemi sochą nie wymagało, jego zdaniem, kolektywności. Wraz z zastosowaniem maszyn rolniczych członkowie wspólnot gminnych przejdą jednak, jak wierzył, od kolektywnego władania ziemią do jej kolektywnego uprawiania<sup>193</sup>.

Rosyjscy marksiści ową wspólnotę gminną uznali za relikht skazany na zagładę – w wiązaniu z nią sprawy socjalizmu widzieli jedynie godny pożałowania mity. W rzeczywistości jednak – jak udowadnia Walicki – bez „obszczyny” rewolucja październikowa byłaby w ogóle niemożliwa: rozwiązanie wspólnoty doprowadziłoby do migracji proletariatu wiejskiego do miast i przyspieszenia przezeń industrializacji<sup>194</sup>.

Pod koniec lat siedemdziesiątych XIX wieku – stulecia będącego w Rosji, wedle określenia Włodzimierza Rydzewskiego, swoistym „inkubatorem” idei i wartości, które dopiero w następnym wieku w pełni ukażą swe konsekwencje<sup>195</sup> - w narodnickim „ruchu ku rewolucji”<sup>196</sup> nastąpił rozłam<sup>197</sup>. Narodnicy-propagandyści, przekonani o szkodliwości walki o cele polityczne, podjęli się działalności propagandowej wśród ludu, chcąc w ten sposób przygotować go do rewolucji socjalnej, mogącej być jedynie jego własnym dziełem, a nie, jak wcześniej uważano, zasługą rewolucjonistów-inteligentów. Drugi odłam stanowili walczący o władzę terroryści, którzy, zrezygnowawszy z pracy na rzecz ludu, stają się zwolennikami bezwzględnej dyktatury scentralizowanej partii rewolucyjnej<sup>198</sup>.

---

<sup>192</sup> Tamże, s. 241.

<sup>193</sup> Tamże.

<sup>194</sup> Zob. tamże, s. 241-242.

<sup>195</sup> Zob. W. Rydzewski, op. cit., s. 9.

<sup>196</sup> Zob. tamże, s. 8.

<sup>197</sup> A. Walicki, *Idea wolności...*, op. cit., s. 246.

<sup>198</sup> Tamże.

Plechanow opowiada się po stronie propagandystów<sup>199</sup>, swą decyzję uzasadniając argumentami marksistowskimi: udane rewolucje mogą być dziełem jedynie całych klas społecznych, a nie różnego rodzaju organizacji spiskowych. Przejście do marksizmu było naturalną ewolucją jego poglądów, do której w znacznym stopniu przyczynił się rozwój kapitalizmu. Rezygnując z myśli o „przeskoczeniu” przez kapitalizm, głównego zadania rewolucjonistów upatrywał on w obaleniu absolutyzmu i zdobyciu „praw politycznych”. Za główne zadanie socjaldemokracji nadal uważa co prawda propagandę wśród ludu, lecz tym razem prowadzoną tylko w środowisku robotniczym - jej celem winna być nie rewolucja socjalna, lecz demokratyczna konstytucja<sup>200</sup>.

Plechanow dopuszczał wprawdzie możliwość zdobycia władzy przez rewolucjonistów-socjalistów, sądził jednak, że byłoby to dla Rosji nieszczęście. Dyktatura klasy i dyktatura partii to coś zupełnie innego i „żaden Komitet Centralny nie ma prawa reprezentować w historii partii robotniczej”. Socjalizm – wbrew zwolennikom zdobycia władzy – powinien być rezultatem całego poprzedniego rozwoju; władza polityczna, która wzięłaby na siebie zadanie odgórnej organizacji produkcji socjalistycznej w warunkach, które do tego nie dojrzały, musiałaby, jego zdaniem, szukać ratunku w ideałach autorytarnego komunizmu<sup>201</sup>.

Andrzej Walicki przedstawia Plechanowa jako reprezentanta pewnego typu umysłowości rewolucyjnej inteligencji rosyjskiej, który nazywa dogmatyczno-racjonalistycznym (inne typy to irracjonalistyczny oraz pragmatystyczny). Cechą charakterystyczną tego rodzaju mentalności jest bezkrytyczny kult „ostatniego słowa” nauki, wiara w cudotwórczą niemal siłę „prawdziwej teorii” oraz przekonanie o własnej misji krzewienia oświaty. Plechanowowski dogmatyzm – charakterystyczny wytwór rosyjskiego ruchu rewolucyjnego – wiązał się przede wszystkim z uznaniem samego siebie za reprezentanta „jedynej słusznej teorii naukowej”, a także zapoczątkowanym przez niego brutalnym stylem polemik (wszelkie odmienne poglądy traktował jako przejaw ignorancji)<sup>202</sup>. Za wartościowy w dogmatyzmie Plechanowa uznać można – za Walickim - fakt, iż polegał on nade wszystko na próbie ujednolicenia teorii z praktyką,

---

<sup>199</sup> W wyniku rozłamu rewolucyjna organizacja „Ziemia i Wolność” rozpadła się na dwie partie: terrorystyczną „Wolę Ludu” oraz propagandową „Czarny Podział”, na czele którego stanął Plechanow.

<sup>200</sup> A. Walicki, *Idea wolności...*, op. cit., s. 247.

<sup>201</sup> Tamże.

<sup>202</sup> Zob. tamże, s. 249.



nie zaś na naginaniu teorii do potrzeb praktyki, przy jednoczesnym głoszeniu niezmienności owej teorii<sup>203</sup>.

Jako innego przedstawiciela typu inteligenta dogmatyka-racjonalisty podaje Walicki Mikołaja Czernyszewskiego<sup>204</sup>. Znamienny jest fakt, iż Plechanow – nazywany ojcem rosyjskiego marksizmu – bogato czerpał z socjalistycznych koncepcji myśliciela z Saratowa, odnajdując w nich rzekome wątki marksistowskie. Z podziwem odnosił się on do siły oddziaływania utworów autora *Zasady antropologicznej...* na studiującą młodzież, która pod ich wpływem poczęła tworzyć tajne organizacje rewolucyjne<sup>205</sup>.

Ten – jak pisał Plechanow – „cieszący się niezwykle wielkimi wpływami orędownik materializmu i socjalizmu”<sup>206</sup>, oczekując nadejścia w Rosji „poważnych czasów”, miał swą działalnością publicystyczną dać impuls do ożywienia się nastrojów rewolucyjnych w społeczeństwie<sup>207</sup>. Rosyjski marksista wyjaśnił także tajemnicę niebywałego powodzenia powieści *Co robić?*, twierdząc, iż „polegała on na tym, na czym polega w ogóle tajemnica powodzenia wielkich utworów literackich – dawała żywą i powszechnie zrozumiałą odpowiedź na pytania żywotnie interesujące znaczną część czytelników”<sup>208</sup>.

Przed pojawieniem się tej powieści, jak twierdził rosyjski zwolennik Marksa, poglądy zachodnich socjalistów podzielane były jedynie przez garstkę „wybranych”, masy natomiast w ogóle ich nie rozumiały. Dopiero dzięki zaznajomieniu się z koncepcjami ukazanymi w snach Wiery, czytelnik był w stanie dostrzec niezwykle ważną cechę socjalistycznego ustroju, do której wszakże rosyjscy socjaliści nie przywiązywali wcześniej wystarczającej uwagi. Była to świadomość, że podwaliną socjalizmu może być tylko najszersze zastosowanie do procesów produkcyjnych techniki osiągniętej w okresie burżuazyjnym, a także współpraca „olbrzymich armii pracy” w tej dziedzinie<sup>209</sup>. Ignorancję społeczeństwa rosyjskiego w stosunku do zachodniej myśli socjalistycznej scharakteryzował Plechanow w taki sposób:

---

<sup>203</sup> Tamże.

<sup>204</sup> Tamże.

<sup>205</sup> G. Plechanow, *Mikołaj Czernyszewski*, [w:] W. Lenin, *Dzieła...*, op. cit., t. 29, s. 497.

<sup>206</sup> Tamże, s. 499.

<sup>207</sup> Tamże, s. 497.

<sup>208</sup> Tamże, s. 500.

<sup>209</sup> Tamże, s. 501.

(...) o tym, że rosyjskie kręgi czytelnicze nie były z tym obeznane, świadczą nawet przyszłe dzieje tak zwanego rosyjskiego socjalizmu. W swych wyobrażeniach socjalistycznego społeczeństwa nasi rewolucjoniści posuwali się niekiedy nawet do tego, że przedstawiali je w postaci federacji chłopskich wspólnot gromadzkich, w których grunty uprawiane są taką samą przedpotopową sochą, jaką dłubano ziemię jeszcze za czasów Wasyla Ślepego. Jest jednak rzeczą oczywistą, że tego rodzaju „socjalizm” w ogóle nie może być nazwany socjalizmem. Wyzwolenie proletariatu może nastąpić tylko na skutek wyzwolenia człowieka spod „władzy ziemi” i w ogóle przyrody. Aby zaś to osiągnąć, bezwzględnie konieczne są właśnie owe armie pracy, jak również szerokie zastosowanie do procesu produkcji owych nowoczesnych sił wytwórczych, o których Czernyszewski mówił w snach Wiery, a o których my, w swym dążeniu do praktyczności, zupełnie zapomnieliśmy<sup>210</sup>.

Także postać Rachmietowa budziła w rosyjskim marksizmie wiele emocji – całokształt charakteru tego nowego człowieka uważał on za wierne odbicie rzeczywistości: „niemal każdy nasz wybitniejszy socjalista lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych miał w sobie wiele cech Rachmietowa” - pisał<sup>211</sup>. Ukazany przez Czernyszewskiego typ *rozumnych egoistów* były działacz ruchu narodnickiego nazywa „ludźmi przodującymi” – inteligentami, których rola (najważniejsza w społeczeństwie) polegać będzie w przyszłości na rozpowszechnianiu wśród mas nowoodkrytej „prawdy socjalnej”<sup>212</sup>.

Plechanow, podobnie jak Czernyszewski, zdawał się czekać na najbardziej odpowiedni moment w historii, kiedy możliwe stanie się „poruszenie wśród najszerszych mas ludu”, wierząc, że skoro – jak twierdził – w życiu każdego, nawet najbardziej apatycznego i słabego człowieka, bywają momenty „energicznych zrywów i śmiałych decyzji”, takie same chwile muszą zdarzać się także w życiu całego narodu<sup>213</sup>.

Rosyjski marksista silnie wierzył w możliwość urzeczywistnienia proroctwa myśliciela z Saratowa, uważając za nader istotne spostrzeżenie, iż socjalistyczne idee już wkrótce zaczną przejawiać się w formach znacznie rozsądniejszych i docierać do ludzi, dla których nie będą już „egzaltowaną zabawą” lecz sprawą własnych potrzeb, a wtedy „będzie się lepiej żyło na świecie niż obecnie”<sup>214</sup>. Kiedy do ludu dotrą pewne pojęcia naukowe, kiedy zapozna się on z poglądami filozoficznymi, które odpowiadają

---

<sup>210</sup> Tamże, s. 501-502.

<sup>211</sup> Tamże, s. 502.

<sup>212</sup> Tamże, s. 510.

<sup>213</sup> Zob. tamże, s. 515.

<sup>214</sup> Zob. tamże, s. 517.

jego potrzebom, wówczas „rychły już będzie tryumf nowych zasad w życiu społecznym”. Sama istota tych zasad oraz charakter natury ludzkiej są, jak sądził Plechanow, dostateczną rękojmią ich zwycięstwa<sup>215</sup>.

Marksista żywił nadzieję na wyzwolenie prostego ludu, pokładając głęboką ufność w działalności „najlepszych ludzi” - „przodującego oddziału czynnej armii historii”. Wierzył, że pod wpływem nowych ludzi zbudzi się uśpiona do tej pory świadomość warstwy nieoświeconej – jej przedstawiciele zrozumieją swoje zadanie, polegające na gruntowniej przebudowie społeczeństwa. Zaczną oni wtedy pracować na rzecz poprawy rzeczywistości, lecz ich czyny nie będą mieć bezpośredniego związku ze sprawą form ustroju politycznego<sup>216</sup> - działać będą poza sferą państwowej ideologii.

Podobnie jak Czernyszewski, Plechanow zalecał walkę wewnątrz państwa przy pomocy środków legalnych – na zasadzie oddziaływania obywatelskiego. Poglądy autora *Co robić?* rosyjski marksista postrzegał jako przeznaczone dla „najlepszych”, czyli tych, którzy wiedzą, czego należy uczyć zacofane masy; najważniejszą rolę miała tutaj odgrywać działalność propagandowo-agitacyjna, mająca na celu „wybudzenie społeczeństwa z odrętwienia”<sup>217</sup>.

Plechanow oczekiwał wybuchu rewolucyjnego – w ślad za Czernyszewskim mówił o rychłym upadku „zmurszałego gmachu” obowiązującego społecznego ustroju. Jako że interesy rządu, jak twierdził, sprzeczne są z interesami społeczeństwa, w dziejach Rosji zbliża się „jeden z tych zbawiennych skoków”, które, choć nader rzadkie, bardzo wydatnie posuwają naprzód proces rozwoju społecznego<sup>218</sup>.

Bardzo ważną rolę w społeczeństwie ojciec rosyjskiego marksizmu przypisywał zawodowi nauczyciela, który jednak, jego zdaniem, był wciąż ograniczany i krępowany przez władzę, co w przypadku nawet najbardziej oddanych sprawie nauczania pedagogów miało prowadzić do rozczarowania i rezygnacji. W związku z prowadzonym przez – jak ich nazywał - „panów zachowawców” „obstrzałem ciągłych podejrzeń” kierowanym w stronę nauczycieli, to najważniejsze zadanie – kształtowanie młodych umysłów – przypadło w udziale pisarzom i publicystom, takim jak Czernyszewski<sup>219</sup>.

---

<sup>215</sup> Zob. tamże, s. 517-518.

<sup>216</sup> Tamże, s. 520.

<sup>217</sup> Tamże, s. 525-526.

<sup>218</sup> Tamże, s. 526-527.

<sup>219</sup> Zob. tamże, s. 528-530.

Postać myśliciela z Saratowa fascynowała nie tylko prekursora rosyjskiego marksizmu. Liczne nawiązania do jego filozofii znalazły także wyraz w twórczości bolszewickiego rewolucjonisty, historyka i publicysty – Jurija Stieklowa, dla którego Czernyszewski miał w swych koncepcjach zbliżyć się do opracowania (nie do końca spójnego wprawdzie) systemu naukowego socjalizmu<sup>220</sup>. Stieklów porównywał nawet autora *Co robić?* z osobą wybitnego dziewiętnastowiecznego pisarza rosyjskiego – Mikołaja Gogola; jego zdaniem obaj twórcy „żywią w sercu nienawiść do wszystkiego, co niskie, płaskie i zgubne, ostro protestując przeciwko wszelkiej nikczemności głoszą miłość do dobra i prawdy”<sup>221</sup>.

Dla bolszewickiego działacza Czernyszewski stał się „Prometeuszem rewolucji rosyjskiej”, który nie oszczędzał siebie, broniąc szczęścia ludu i torując drogę przyszłym bojownikom. Jako „demokrata z przekonania i bojownik z temperamentu” rosyjski filozof, według Stieklowa, nie mógł poświęcić się karierze naukowej i „usunąć się na chłodny Olimp akademickiej nauki” w czasie, gdy dawała o sobie znać konieczność wyjaśnienia szerokim warstwom rosyjskiego społeczeństwa sensu dokonujących się zmian i dojrzewających wydarzeń rewolucyjnych<sup>222</sup>.

Zdaniem Stieklowa, punktem centralnym rozważań autora *Zasady antropologicznej...* jest zagadnienie stosunku myślenia do bytu i – przeciwnie niż w filozofii idealistycznej, głoszącej prymat ducha nad przyrodą – uznanie pierwszeństwa natury, czyli materii. Zgadza się on z saratowskim myślicielem, iż dotychczasowe teorie nauk moralnych pozbawione były wszelkiej naukowej wartości wskutek lekceważenia zasady antropologicznej. Dzięki Czernyszewskiemu po raz pierwszy w literaturze rosyjskiej w sposób jednoznaczny wyłożone zastały zasady Feuerbachowskiego materializmu<sup>223</sup>.

Idealizm – pisze Stieklów – posiada naturę kontemplacyjną, materializm natomiast jest systemem czynnym, właściwym okresom ożywienia społecznego i klasom o nastawieniu rewolucyjnym – to przede wszystkim filozofia klasy robotniczej<sup>224</sup>. Wyływająca z materialistycznego światopoglądu teoria „rozumnego egoizmu” –

---

<sup>220</sup> J. Stieklów, *Mikołaj Czernyszewski...*, op. cit., s. 532.

<sup>221</sup> Tamże.

<sup>222</sup> Tamże, s. 533-534.

<sup>223</sup> Tamże, s. 535.

<sup>224</sup> Tamże, s. 536.

indywidualistyczna na pierwszy rzut oka - posiada w rzeczywistości charakter na wskroś społeczny. Czernyszewski i jego kontynuatorzy wszystkie sporne problemy rozstrzygać mieli bowiem w duchu społecznym, w sensie służenia społeczeństwu i ogólnoludzkim interesom<sup>225</sup>.

Według Stieklowa, autorowi *Co robić?* obce było przekonanie, że „od mroku mialkich prawd droższa jest nam uskrzydlaająca nas ułuda”; nie miał złudzeń co do istnienia w Rosji poważniejszych sił rewolucyjnych, co też na każdym kroku prowadzić miało go do popadania w nastrój ponurego pesymizmu. Stosując pełen obiektywizm w interpretacji rzeczywistości, pomimo swych nader sceptycznych przekonań, myśliciel z Saratowa uważał jednak za sprawę honoru nie ukrywać przed sobą i swoimi czytelnikami całej prawdy, choćby była ona nawet najbardziej gorzka<sup>226</sup>.

Czernyszewski był dla Stieklowa myślicielem znajdującym się w pośrednim stadium między socjalizmem utopijnym i naukowym, będąc w większości przypadków bliżej tego ostatniego. Jako trzeźwy realista – podaje historyk – autor *Co robić?* miał czerpać z systemów utopijnych przede wszystkim ich krytykę własności prywatnej i ustroju kapitalistycznego, a także ogólne zasady przyszłego ładu, jak zrzeszenie, organizację produkcji czy połączenie przemysłu z rolnictwem, doskonale zdając sobie sprawę z ich słabości i krytykując wiele tez, które głosiły<sup>227</sup>.

Według publicysty, Czernyszewski współczesne mu społeczeństwo rosyjskie oceniał wyjątkowo pesymistycznie, nie dostrzegając w nim ani dążenia do zdecydowanej walki, ani żadnych sił zdolnych doprowadzić tę walkę do końca<sup>228</sup>; dlatego też przez cały czas „miotał się” między kompletnym przygnębieniem a nadzieją na bliski wybuch rewolucji chłopskiej<sup>229</sup>.

Dążenie bohaterów *Co robić?* – „dobrych, silnych, świadomych i uczciwych ludzi” – do socjalizmu i do ustanowienia na całym świecie „królestwa pracy”, jest dla Stieklowa naturalnym dążeniem ludzkości<sup>230</sup>. Za najważniejszego bohatera powieści uznaje on (czemu nie sposób się dziwić) Rachmietowa – najnowszy typ człowieka, najwyższe ogniwo rozwoju jednostki, który łączyć ma w swojej osobie cechy „bezwzględnego

---

<sup>225</sup> Tamże, s. 537.

<sup>226</sup> Tamże, s. 538.

<sup>227</sup> Tamże, s. 544.

<sup>228</sup> Tamże, s. 547.

<sup>229</sup> Tamże, s. 557.

<sup>230</sup> Tamże, s. 558.

logika Czernyszewskiego” z żyłką rewolucjonisty agitatora, której sam myśliciel, jego zdaniem, nie posiadał<sup>231</sup>.

Brak podjęcia jakichkolwiek widocznych działań ze strony saratowskiego filozofa mimo wszystko nie przeszkodził Stieklówowi w uznaniu go za wielkiego konspiratora, którego pisma budziły sumienie narodu i silnie popychały do walki o wyzwolenie ludu. Czernyszewski był postrzegany przez bolszewickiego działacza jako ideowy wódz i inspirator ówczesnego ruchu rewolucyjnego, a nade wszystko twórca rosyjskiego socjalizmu<sup>232</sup>.

Pomimo licznych nawiązań prekursorów radzieckiej ideologii komunistycznej do koncepcji Mikołaja Czernyszewskiego, sam myśliciel - jak zauważa Grzegorz Przebinda - w swych rozważaniach do marksizmu nigdy nie doszedł. Autor *Zasady antropologicznej...* w rzeczywistości okazał się być „rewolucjonistą za biurkiem”<sup>233</sup>, czując się silnym jedynie z piórem w ręku<sup>234</sup>. Rosyjski uczeń Feuerbacha używał co prawda słowa „rewolucyjny”, lecz jedynie w znaczeniu idei i czynów przewyżających dotychczasową rutynę, które miały się przyczyniać do rozwoju oświecicielstwa i ekonomicznego dobrobytu w społeczeństwie<sup>235</sup>. Również skierowane do przyszłej żony, Olgi Sokratowny, jego słowa traktujące o „potrzebie ludzi wykształconych jako iskry, która wybuchnie i wznieci pożar” oraz deklaracja chęci przyłączenia się do ruchu rewolucyjnego uznać należy – za Przebindą – raczej za brawurową formę miłosnego wyznania niżli podstawę dla doktryny rewolucyjnej<sup>236</sup>.

Ze względu na wskroś socjalistyczny charakter twórczości Czernyszewskiego, jego utopijne koncepcje obciążone zostały w propagandzie komunistycznej jarzmem nadużyć i nadinterpretacji ze strony ideologów tego systemu<sup>237</sup>. Takie „drastyczne fałszowanie rzeczywistości”, które w rosyjskim utopiście kazało upatrywać prekursora bolszewizmu, było nader charakterystyczne dla radzieckiej historiografii<sup>238</sup>. Próby praktycznego odzwierciedlenia, w rzeczywistości czysto teoretycznych, koncepcji

---

<sup>231</sup> Tamże, s. 559.

<sup>232</sup> Tamże, s. 570-571.

<sup>233</sup> Zob. G. Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski...*, op. cit., s. 13-14.

<sup>234</sup> Zob. tamże, s. 71.

<sup>235</sup> Tamże, s. 63.

<sup>236</sup> Por. tamże, s. 62.

<sup>237</sup> Zob. J. Smaga, *O rzekomym przodku Lenina*, [internet:] [http://www.rubl.uj.edu.pl/pracownicy/fiszka.php?os=01\\_przebinda&jed=KKS&opis=Smaga&w=1](http://www.rubl.uj.edu.pl/pracownicy/fiszka.php?os=01_przebinda&jed=KKS&opis=Smaga&w=1) [10.08.2011].

<sup>238</sup> Zob. A. Walicki, *Zarys...*, op. cit., s. 294.

autora *Co robić?* podejmie się jego samozwańczy spadkobierca – rewolucjonista, według typologii Walickiego, w głównej mierze „pragmatystyczny”<sup>239</sup> – wódz narodu i protoplasta radzieckiego komunizmu, Włodzimierz Lenin.

---

<sup>239</sup> Zob. A. Walicki, *Idea wolności...*, op. cit., s. 249.

## ROZDZIAŁ DRUGI

### *Homo sovieticus* – nowy człowiek fundamentem ideologii komunistycznej

#### 2.1. Włodzimierz Lenin – rzekomy potomek Czernyszewskiego

Przewrót bolszewicki 1917 roku stworzył nowe możliwości dla zwolenników idei przebudowy świadomości. W porewolucyjnych warunkach historycznych, kulturowych, społecznych i ekonomicznych narodziła się idea „człowieka radzieckiego” – wysunięta przez Włodzimierza Lenina, wzorującego się na koncepcjach „wielkiego rosyjskiego socjalisty”<sup>240</sup>, Mikołaja Czernyszewskiego.

W przeciwieństwie jednak do dziewiętnastowiecznego „utopisty”<sup>241</sup> – gabinetowego rewolucjonisty-teoretyka z Saratowa - Lenin, odznaczający się podejściem dalece bardziej praktycznym, zapragnął swe idee urzeczywistnić. Nadszedł bowiem moment w historii, kiedy – jak pisał - „nędzny naród, naród niewolników” (określenie Czernyszewskiego) wreszcie zdolny jest doprowadzić pod przewodem proletariatu do końca walkę z „gadziną samowładztwa” i wciągnąć do tej walki masy<sup>242</sup>.

Zdaniem wodza rewolucji, rosyjski myśliciel nie dostrzegał i dostrzec nie mógł w latach sześćdziesiątych XIX wieku, iż jedynie rozwój kapitalizmu oraz proletariatu może zrodzić materialne przesłanki i siłę społeczną zdolną do urzeczywistnienia socjalizmu. Dla Lenina Czernyszewski jawił się nie tylko socjalistycznym utopistą, ale także, czy raczej przede wszystkim, rewolucyjnym demokratą, który, pomimo carskiej cenzury, umiał oddziaływać na społeczeństwo i „torować drogę idei rewolucji, idei

---

<sup>240</sup> Zob. W. Lenin, *Dzieła*, op. cit., t. 14, s. 412.

<sup>241</sup> Zob. tamże, t. 2, s. 465.

<sup>242</sup> Tamże, t. 19, s. 201.



walki mas o obalenie wszystkich starych władz”<sup>243</sup>.

Dziewiętnastowieczne socjalistyczne idee „podchwycili i zahartowali” rewolucjoniści raznoczyńscy – młodzi inteligenci, „szturm przyszłej burzy”, którą Lenin upatrywał w masowym ruchu „jedynej konsekwentnie rewolucyjnej klasy” – proletariatu. Pierwszym naporem tej „burzy” miała być rewolucja 1905 roku; kolejny – jak twierdził - zaczął dopiero narastać<sup>244</sup>.

Włodzimierz Iljicz, zapewniając – za Czernyszewskim – o swej niechęci do stosowania jakiegokolwiek formy przymusu<sup>245</sup>, nazywał jednocześnie autora *Co robić?* „konsekwentnym bojownikiem-demokratą” i upatrywał w jego dziełach ducha walki klasowej<sup>246</sup>. Także powtarzane często przez wodza słowa tego „wielkiego rosyjskiego rewolucjonisty”: „Działalność historyczna to nie trotuar Prospektu Newskiego”<sup>247</sup>, zdają się świadczyć jedynie o wybiórczym i niedokładnym odczytaniu koncepcji saratowskiego myśliciela, a także o pragnieniu odnalezienia w nich usprawiedliwienia dla własnych poczynań.

Czernyszewski - epigon myśli oświeceniowej - dawał w swej teorii etycznej wyraz wierze w tryumf dobra, do którego nieuchronnie doprowadzić miała zmiana „negatywnych” warunków społecznych starego typu – źródła, jak uważał, wszelkiego zła. Józef Smaga zaznacza, iż podobny, bezgraniczny wręcz, optymizm w tej materii cechował także teoretyków bolszewizmu. Uważali oni między innymi, że po obaleniu kapitalizmu zaniknie całkowicie chęć do kłamstwa; sam Lenin z „naukową” pewnością przewidywał również porzucenie przez proletariat „wymuszonej” na nim za sprawą uwarunkowań ustrojowych skłonności do alkoholu<sup>248</sup>.

Na ile jednak, przeprowadzony jedynie „na papierze”, atak ideologiczny Czernyszewskiego mógł, nawet bez intencji samego autora, sprzyjać rewolucyjnym „burzom”, jest już w istocie kwestią od samego twórcy niezależną<sup>249</sup>. Historia ludzkości poświadcza, że kiedy twory czysto intelektualne zaczynają „żyć własnym życiem”, dochodzi często do ich zupełnego wypaczenia. Tak było i w tym przypadku: koncepcje

---

<sup>243</sup> Tamże, t. 20, s. 166-167.

<sup>244</sup> Tamże, t. 21, s. 253.

<sup>245</sup> Zob. tamże, t. 24, s. 282.

<sup>246</sup> Tamże, t. 25, s. 91.

<sup>247</sup> Zob. tamże, t. 37, s. 53.

<sup>248</sup> J. Smaga, *O rzekomym ...*, op. cit.

<sup>249</sup> Por. tamże.

autora *Co robić?* zainspirowały wodza rewolucji, który – wskutek ideowego zaślepienia – dostrzegł w nich przejawy wyznawanej przez siebie ideologii, co z kolei doprowadziło do powstania popularnego po dziś dzień stereotypu, jakoby to właśnie Czernyszewski był inicjatorem bolszewickiej rewolucji i ojcem radzieckiego komunizmu.

Sam fakt częstego odwoływania się Lenina do filozofii myśliciela z Saratowa nie świadczy jeszcze o całkowitej jednomyślności ideowej z twórcą koncepcji „rozumnego egoizmu”. Również tytuł najbardziej znanej książki wodza: *Co robić? Pałace zagadnienia naszego ruchu*, a także postać rewolucjonisty Rachmietowa, z którą – jako ideałem – utożsamiał się Włodzimierz Iljicz prowadząc ascetyczny tryb życia, takiej jednomyślności nie uzasadnia.

Mówiąc o Leninie jako rzekomym kontynuatorze myśli Czernyszewskiego, nie sposób też pominąć pewnego paradoksu, jaki zaistniał między tymi dwoma ideologiami. Otóż – jak podaje Smaga – autor *Zasady antropologicznej...* miał o wiele więcej powodów, by nienawidzić caratu i systemu politycznego, który – poprzez wyrok katorgi – zrujnował mu życie i uniemożliwił realizację planów. Mimo to jednak z utworów saratowskiego myśliciela nie bije ta szaleńcza nienawiść, jaka cechuje twórczość lidera bolszewików. Także wiary w człowieka – tak obcej Leninowi – Czernyszewski nigdy nie utracił<sup>250</sup>.

Chociaż zaryzykować można stwierdzenie, iż fenomen rosyjskiego feuerbachisty polegał w głównej mierze na tym, że stał się on bohaterem martyrologicznej legendy, dzięki czemu jego poglądy zaczęto odbierać z wyznawczym żarem, to nie sposób znaleźć usprawiedliwienia dla gorliwej negacji idei saratowskiego filozofa, w których doszukiwano się (i doszukuje nadal) fundamentów ideologii komunistycznej. Takie bezpodstawne uznawanie Czernyszewskiego za pioniera ustroju radzieckiego doprowadziło wręcz do tragedii: w 1991 roku w Saratowie samobójczą śmiercią zakończyła życie prawnuczka myśliciela, pełniąca funkcję kustosa muzeum swego znanego przodka. Do wydarzenia tego doszło po ukazaniu się po raz pierwszy w Rosji powieści Władimira Nabokowa *Dar*, której autor – z całego serca nienawidzący bolszewizmu – za jego prekursora uznał właśnie Czernyszewskiego, bezlitośnie wyśmiewając zarówno życie prywatne, jak i „toporny materializm” i w ogóle wszystko,

---

<sup>250</sup> Tamże.

co związane było z postacią tego – jak go nazywa - „wyzutego z talentu beletrysty”<sup>251</sup>.

Warto tutaj zaznaczyć, że kwestia estetyki wypowiedzi Czernyszewskiego – określanej często mianem „grafomańskiej” (choć Ludwik Bazylow nazwał styl tego pisarza „wspaniałym i niepowtarzalnym”<sup>252</sup>) – jest w jego utworach sprawą drugorzędną. Pamiętać należy, iż do ludzi niewykształconych mogły dotrzeć jedynie poglądy sformułowane w sposób jasny i prosty, z czego rosyjski myśliciel doskonale zdawał sobie sprawę; poza tym nie uprawiał on pisarstwa artystycznego, lecz tworzył powieść ideologiczną (nader często przypominając zresztą na kartach *Co robić?* o braku pisarskiego talentu).

Faktem jest, iż Lenin wiele swych poglądów zawdzięczał filozofii Czernyszewskiego, lecz – co wywnioskować można z analizy porównawczej dzieł obu myślicieli – dla tego ostatniego, mającego na względzie przede wszystkim dobro ludzkości, stosowane przez wodza w celu wprowadzenia nowego państwowego porządku metody zdawały się być zupełnie obce. Saratowski myśliciel nie pragnął przemocy, jego poglądy dalekie były od idei krwawej rewolucji; chciał jedynie, aby nowi ludzie „zasiewali” swe koncepcje w umysłach pozostałych obywateli. Nigdy też nie tracił z oczu najważniejszego celu – by całe społeczeństwo stało się tworem nowym jakościowo – którego urzeczywistnienie stanie się możliwe jedynie na drodze pokojowych zmian, do jakich ludzkość musi dopiero sama dojrzeć. Wierzył, że kiedy misja *rozumnych egoistów* zostanie zakończona, zapanuje socjalizm, czyli harmonijne współistnienie wszystkich obywateli, a system polityczny przestanie być wówczas potrzebny.

O ile Czernyszewski ograniczył się jedynie do snucia teoretycznych rozważań o charakterze utopijnym, o tyle Lenin pragnął działać, chcąc jak najszybciej stworzyć nowy ustrój, nowe państwo i nowego człowieka. Ta nowa jednostka miała być w ujęciu przywódcy bolszewików istotą podporządkowaną państwowej ideologii, posłuszną władzy – fundamentem państwa komunistycznego. Zadaniem sterowanego przez władzę nowego człowieka była budowa „światlanej przyszłości” na poziomie jednostki, która stanowić miała najmniejszą, a zarazem najważniejszą „cegietkę w murze” państwa radzieckiego. Zupełnie inaczej rozumiał to Czernyszewski – według niego

---

<sup>251</sup> Tamże.

<sup>252</sup> Zob. J. Trochimiak, op. cit., s. 174.

właśnie nowi ludzie, a nie przedstawiciele władzy, mieli kształtować umysły członków społeczeństwa, tak by zechcieli oni w sposób świadomy przystąpić do pracy nad tworzeniem nowego ładu – krainy szczęścia i miłości.

Dla Lenina to nie człowiek jako taki, lecz właśnie partia miała odegrać decydującą rolę w dziele tworzenia nowej rzeczywistości. Przystąpiono więc do „naukowego” eksperymentu, w wyniku którego – jak wierzano – powstać miał nowy twór antropologiczny, jednostka idealna – wyższy stopień człowieczeństwa, „popierany” przez władzę współtwórca systemu, którego współcześnie zwykło się określać łacińskim terminem *homo sovieticus*<sup>253</sup>.

## 2.2. Lenin wobec kwestii oświaty i wychowania

Wygłaszając mowę powitalną podczas Pierwszego Wszechrosyjskiego Zjazdu poświęconego sprawom oświaty pozaszkolnej w maju 1919 roku, Włodzimierz Lenin wyraził głębokie przekonanie co do olbrzymich osiągnięć radzieckiej działalności w dziedzinie upowszechniania nauki, zauważając jednocześnie „ogromną potrzebę wiedzy, swobodnego kształcenia się i rozwoju” wśród mas robotniczych i chłopskich<sup>254</sup>. Dla wodza rewolucji zadaniem priorytetowym stało się wychowanie mas „w nowym duchu”, organizacja nauczania, a także walka ze „spuścizną ciemnoty, braku kultury, barbarzyństwa i zdziczenia”, którą bolszewicka Rosja miała otrzymać niejako w spadku po okresie panowania kapitalizmu<sup>255</sup>.

W celu urzeczywistnienia projektu „oświaty swobodnej, nieskrępowanej starymi ramami i konwenansami” Lenin postanowił zorganizować mobilizację ludzi wykształconych, którzy za swój najważniejszy obowiązek uznaliby konieczność walki z analfabetyzmem wśród nieoświeconych rzesz proletariatu<sup>256</sup>. Jedynie dzięki takiej działalności – jak wierzył przywódca bolszewików – możliwe stanie się stworzenie nowego człowieka i zbudowanie nowego świata na gruzach starej cywilizacji. Należało

---

<sup>253</sup> Nazwa ta została sformułowana na początku lat 80. XX w. przez rosyjskiego pisarza i socjologa, Aleksandra Zinowiewa.

<sup>254</sup> W. Lenin, *Dzieła*, op. cit., t. 38, s. 321.

<sup>255</sup> Tamże, s. 321-322.

<sup>256</sup> Tamże, s. 323.

więc kontynuować i sfinalizować dzieło poprzedników (dziewiętnastowiecznych rewolucjonistów, przede wszystkim Czernyszewskiego), których na pozór daremne działania i bezowocne ofiary miały być jedynie preludium do tego, co – jak wierzył – dopiero nastąpi. Dzięki takiej ciągłości w działaniach na rzecz poprawy świata, możliwa stanie się realizacja ideału „światlanej przyszłości”<sup>257</sup>.

W przeciwieństwie jednak do Czernyszewskiego, zalecającego długotrwały i świadomy rozwój, dla Lenina najważniejsza była działalność, którą rozumiał jako walkę o jak najszybsze wcielenie w życie swych idealistycznych koncepcji. Najdobitniej świadczą o tym słowa:

Idziemy w bój – oto treść dyktatury proletariatu. Minęły czasy naiwnego, utopijnego, fantastycznego, mechanistycznego, inteligenckiego socjalizmu, kiedy wyobrażano sobie sprawę w ten sposób, że przekona się większość ludzi, pokaże się im piękny obrazek społeczeństwa socjalistycznego i większość stanie na stanowisku socjalizmu. Minęły te czasy, kiedy takimi bajeczkami dla dzieci zabawiano siebie i innych<sup>258</sup>.

Zadaniem priorytetowym stało się dla Włodzimierza Iljicza „uratowanie” człowieka pracy - „najważniejszej siły wytwórczej całej ludzkości”; jeśli uda się „utrzymać przy życiu” robotnika, wtedy (i tylko wtedy) – jak wierzył – będzie można także „uratować i odbudować” Rosję. Jedynym ratunkiem dla tego „zrujnowanego kraju” była bowiem, wedle słów wodza, praca robotników na rzecz państwa, społeczeństwa i socjalizmu; niepowodzenie będzie natomiast równoznaczne ze „stoczeniem się wstecz” - powrotem do „najemnego niewolnictwa” – kapitalizmu<sup>259</sup>.

Fundament społeczeństwa komunistycznego upatrywał Lenin w młodych obywatelach, których główne zadanie miało polegać na budowie nowego ustroju politycznego. Aby w pełni wykorzystać drzemiące w masach siły, należało wyzwolić uśpioną energię młodzieży ze środowiska robotniczego, dzięki czemu możliwa stałaby się również kontrola proletariatu, z którego rekrutować się będą przyszli budowniczowie socjalizmu<sup>260</sup>. „Na miejsce starych sił trzeba dać nowe siły – młode” –

---

<sup>257</sup> Tamże, s. 328.

<sup>258</sup> Tamże, s. 340.

<sup>259</sup> Tamże, s. 349.

<sup>260</sup> W. Lenin, *O udziale młodzieży w budownictwie socjalistycznym i o wychowaniu nowego człowieka*, [w:] tenże, *O młodzieży*, Warszawa 1955, s. 277. Dalej numery stron podawane będą w nawiasach.

postulował przywódca bolszewików (s. 278).

Impuls do działalność nowej młodzieży na rzecz realizacji idei „światlanej przyszłości” miała dać jej szkoła nowego typu, która, w koncepcji Iljicza, z „narzędzia klasowego panowania burżuazji” powinna zostać przekształcona w „narzędzie dyktatury proletariatu”. Jej nadrzędnym zadaniem miała stać się „transmisja zasad komunizmu” – ideologiczny, organizacyjny i wychowawczy wpływ proletariatu na nieproletariackie warstwy mas pracujących (s. 279). Obowiązkiem władzy radzieckiej była natomiast pomoc w rozwoju oświaty wśród szerokich kręgów robotniczych i chłopskich, zapewnienie bezpłatnej edukacji, realizacja ścisłej więzi nauczania z pracą produkcyjną oraz zaopatrzenie na koszt państwa wszystkich uczących się w żywność, odzież i pomoce naukowe. Ponadto, realizujący zasady komunistyczne personel nauczycielski winien pozostawać w ścisłym związku z agitacyjno-propagandowym aparatem Rosyjskiej Komunistycznej Partii (RKP). Podporządkowanie swym wpływom pedagogów, którzy sumiennie wykonywać mieli swoje zadanie zaszczepiania w młodych umysłach komunistycznych idei, uznano zatem za jedno z najpilniejszych zadań partii (s. 279-280).

Lenin wyrażał ogromne uznanie dla organizującej się młodzieży – przyszłych budowniczych nowego społeczeństwa, którego kamienie węgielne położone zostały przez bolszewików. Dzięki szkole nowego typu stanie się możliwe wychowanie całych rzesz ludzi pracy, czyli tych, których zadaniem będzie urzeczywistnienie socjalizmu (s. 281). To właśnie ci młodzi ludzie – jak wierzył - w pełni korzystać będą z owoców trudów i ofiar poniesionych przez rewolucjonistów, a ich dzieci jako osobliwość oglądać będą zabytki ustroju kapitalistycznego, z trudem rozumiejąc istnienie wyzysku i własności prywatnej. Gmach tego nowego społeczeństwa to, według Lenina, nie utopia, ale nieuchronna rzeczywistość, w której żyć będzie młodzież w przyszłości, i którą ochoczo będzie budować (s. 282).

Nowa warstwa społeczna – młodzież robotnicza i chłopska – wedle słów Lenina:

(...) szczerze, z zapałem i ofiarnością uczy się, przetrawia świeże wrażenia, jakie niesie nowy ustrój, zrzuca z siebie skorupę dawnych, kapitalistycznych i burżuazyjno-demokratycznych uprzedzeń, wykuwa z siebie komunistów jeszcze bardziej nieugiętych niż stare pokolenie. (...) bardzo szybko (...) dojrzewa w ogniu wojny domowej i zacieklego oporu burżuazji... (s. 283-284).

Ci młodzi ludzie to nowe siły robotnicze, które w przyszłości rządzić będą państwem i podejmą się realizacji zadań dyktatury proletariatu (s. 283).

Według Lenina, głównym zadaniem członków Komsomołu<sup>261</sup> było zbudowanie społeczeństwa komunistycznego. Uważał za rzecz oczywistą to, że pokolenie ludzi pracy, którzy wychowani zostali w społeczeństwie kapitalistycznym, zdoła jedynie rozwiązać problem zniesienia starego, opartego na wyzysku, ustroju, a w najlepszym wypadku – założyć trwały fundament, na którym konstrukcję nowego świata może rozpocząć tylko pokolenie ludzi wychowanych w nowych socjalistycznych warunkach (s. 298).

Aby młode siły mogły przystąpić do budowy „nowego, jasnego życia” (s. 288), wpierrw muszą koniecznie spełnić warunek, jakim jest nauka komunizmu. Punktem wyjścia do nauczania, wychowywania i kształcenia młodzieży, jak zauważył Lenin, musi być materiał pozostawiony przez dawne społeczeństwo. Nowego społeczeństwa komunistycznego nie można bowiem zbudować inaczej, jak tylko czerpiąc z osiągnięć kapitalizmu (s. 299).

Jedną z największych „plag” pozostawionych przez dawne społeczeństwo była dla Lenina całkowita przepaść pomiędzy książką a praktyką życia. Teoria, ukazująca rzeczywistość w jak najlepszym świetle, w praktyce zazwyczaj okazywała się „najohydniejszym, najobłędniejszym łgarstwem”, które w fałszywie pozytywnych barwach malowało obraz społeczeństwa kapitalistycznego. Dlatego też książkowe jedynie przyswojenie wiedzy na temat komunizmu wódz bolszewików uważał za niewłaściwe, i to w najwyższym stopniu (s. 300). Bez pracy i walki książkowa znajomość komunizmu i przyswojenie samych tylko haseł komunistycznych nie miały bowiem dla Lenina żadnej wartości i świadczyły o zachowaniu dawnej różnicy między teorią a praktyką, co – jak mawiał – było działaniem nader niebezpiecznym, stanowiącym przeszkodę na drodze do wyznaczonego celu (s. 301).

W szkole dawnego typu – jak twierdził Włodzimierz Iljicz – młode pokolenie robotników i chłopów było „tresowane” w interesie burżuazji i wychowywane w ten sposób, by stać się jej „dogodnymi sługami”, dzięki którym, bez zakłócania spokoju

---

<sup>261</sup> Akronim utworzony od słów: Kommunističeskij Sojuz Mołodioży (Komunistyczny Związek Młodzieży).

i próżniactwa, mogłaby czerpać zyski. Z tej szkoły „musztry i wkuwania na pamięć” Lenin zapragnął przejąć wszystko to, co stałoby się pożyteczne dla budowy społeczeństwa komunistycznego. Odrzucając „martwe, zaśmiecające umysły” wiadomości, wzywał jednocześnie do przyswojenia sobie tej sumy wiedzy ludzkiej, z której powstał komunizm, czyli marksizmu (s. 301-302).

Ta nauka – dzieło „genialnego socjalisty XIX wieku”, Karola Marksa – ośwładnęła, według Lenina, „dziesiątkami milionów serc najbardziej rewolucyjnej klasy”. Stało się tak dlatego, że – jak wierzył Iljicz – Marks opierał się na trwałym fundamencie wiedzy ludzkiej, zdobytej w epoce kapitalizmu: zbadawszy prawa rozwoju społeczeństwa, pojął nieuchronność rozwoju ustroju kapitalistycznego, wiodącego niechybnie ku komunizmowi (s. 302-303).

Swym poglądom na temat szkoły burżuazyjnej, której osiągnięcia należało przejąć i zastosować w celu budowy społeczeństwa komunistycznego, Lenin dał wyraz w następujących słowach:

(...) od dawnej szkoły powinniśmy przejąć to, co było w niej dobre. (...) nie powinniśmy przejmować tego, że pamięć młodego człowieka obarczano nadmierną ilością wiadomości w dziewięciu dziesiątych niepotrzebnych, a w jednej dziesiątej wypaczonych; nie znaczy to jednak, że możemy ograniczyć się do wniosków komunistycznych i wyuczyć się tylko haseł komunistycznych. W ten sposób komunizmu nie zbudujemy. Komunistą można stać się tylko wtedy, gdy wzbogaci się swą pamięć znajomością tego dorobku, który stworzyła ludzkość. (...) pamięć każdego uczącego się musimy rozwinąć i udoskonalić przez znajomość podstawowych faktów (...) [oraz] przyswoić je tak, aby ustosunkować się do nich krytycznie (...), bez czego nie do pomyślenia jest współczesny człowiek wykształcony. (...) dawna szkoła wychowywała służalców niezbędnych dla kapitalistów, dawna szkoła z ludzi nauki robiła ludzi, którzy musieli pisać i mówić tak, jak podobało się kapitalistom. (...) powinniśmy umieć odróżnić to, co było niezbędne dla kapitalizmu, od tego, co jest niezbędne dla komunizmu (s. 304-305).

Lider bolszewików wzywał więc do zastąpienia dawnej musztry szkolnej i „kucia na pamięć” umiejętnością przyswajania „sumy wiedzy ludzkiej” w taki sposób, by komunizm stał się przemyślanym wnioskiem naukowym (s. 306). „Analfabeci nie potrafią dokonać elektryfikacji i nie wystarczy tu tylko sama umiejętność czytania i pisanie” – mawiał; nie teoretyczne rozważania, lecz tylko praktyczne zastosowanie „ostatniego słowa” nauki mogło odrodzić kraj i przyspieszyć postęp gospodarczy.



Obowiązkiem każdego członka Komsomołu była zatem pomoc partii oraz całemu młodemu pokoleniu w budowie społeczeństwa komunistycznego, które może się dokonać jedynie w oparciu o socjalistyczne wykształcenie – w przeciwnym razie, jak zauważył Iljicz, komunizm pozostanie tylko pragnieniem (s. 306-307).

Starsze pokolenie, zdaniem Lenina, wypełniło swe zadanie, którym było zburzenie wcześniejszego modelu społeczeństwa: „To, co stare, zburzono i dobrze się stało, że je zburzono; stanowi kupę gruzów, i dobrze się stało, że stanowi ono kupę gruzów”. Na tych gruzach poprzedniego ustroju, na owym oczyszczonym gruncie młode pokolenie miało budować nowe społeczeństwo, lecz uczynić to mogło jedynie pod warunkiem opanowania całej wiedzy współczesnej i przekształcenia jej teoretycznych „reguł, przepisów i recept” w „żywą siłę” – praktyczną bezpośrednią pracę (s. 307).

Młodzież komsomolska musiała, zdaniem wodza, objąć przywództwo całego młodego pokolenia; jej zadaniem było kształcenie, wychowywanie i nieustanne podnoszenie poziomu moralności komunistycznej przyszłych budowniczych nowego ustroju. Rola członków Związku Młodzieży Komunistycznej polegać miała na propagowaniu i wpajaniu jak najszerszym kręgom nowej etyki, którą Lenin rozumiał jako postępowanie zgodne z wszystkim tym, co służy interesom walki klasowej proletariatu. Równocześnie zaciekle krytykował Iljicz etykę burżuazyjną, która, będąc pochodną boskich nakazów, miała służyć „realizowaniu eksploatorskich interesów duchowieństwa, obszarników i burżuazji” (s. 308–309).

Nowa etyka i nowe myślenie miały, według Lenina, doprowadzić do całkowitego zniszczenia klasy kapitalistów, czyli tych, którzy „przywłaszczają sobie owoce cudzej pracy”, i których korzyści finansowe są odwrotnie proporcjonalne do zaopatrzenia społeczeństwa w artykuły pierwszej potrzeby, zgodnie z zasadą: „im bardziej głodują, tym drożej sprzedam zboże” (s. 310). Aby zaistniała dyktatura proletariatu, jego przedstawiciele musieli wpierw „przekuć świadomość”, czyli wychować na nowo wszystkich tych, którzy nie rozumieli jeszcze „konieczności unicestwienia oporu bogaczy dorabiających się kosztem nędzy innych” (s. 311).

Etyka komunistyczna nakazywała zburzenie dawnego, opartego na wyzysku, społeczeństwa oraz zjednoczenie ludzi pracy przeciwko wszelakiej (nawet najdrobniejszej) własności prywatnej, która służyć miała jedynie spekulantom, podnoszącym ceny żywności wraz ze wzrostem liczby głodujących (s. 311-312). Zasada

dawnego społeczeństwa: „albo ty ograbiasz kogoś, albo ktoś ograbia ciebie” jest, zdaniem Lenina, zupełnie obca komunizm. Najważniejszym zadaniem wychowania socjalistycznego, kształtującego psychikę nowych ludzi, było podniesienie poziomu moralności i uszlachetnienia młodych obywateli oraz zapoznanie ich z zasadami walki z klasą wyzyskiwaczy i sojuszu z proletariatem, dla którego sprawą priorytetową stała się troska o dobro całego społeczeństwa (s. 312-313).

Tylko współpraca i jedynomyślność – twierdził Włodzimierz Iljicz – daje gwarancję zwycięstwa. Bycie komunistą to poświęcenie się działalności na rzecz organizacji całego dorastającego pokolenia oraz dawanie przykładu wychowania i dyscypliny w walce o wspólną pracę, bez której niepodobna doprowadzić do końca budowę gmachu społeczeństwa komunistycznego. Communis – znaczy wspólny, a wspólnota, zdaniem Lenina, hartuje się tylko w ogniu walki (314-315).

Nowi ludzie – wychowankowie szkoły nowego typu – każdy krok procesu edukacyjno-wychowawczego mieli wiązać z walką przeciwko wyzyskiwaczom. Młodzi komsomolcy musieli także sami wziąć we własne ręce sprawę szerzenia oświaty w celu likwidacji „plagi analfabetyzmu” (zwłaszcza na terenach wiejskich), co zapewnić miało przekształcenie Rosji w „kraj oświecony”. Jedynie dzięki poświęceniu sprawie ogółu i dzięki pomocy tym, którzy mają ograniczony dostęp do wiedzy, kształtujące się nowe społeczeństwo będzie w stanie wyzwolić się z „mroków analfabetyzmu” (s. 316).

Lenin zdawał sobie sprawę z tego, że teoretyczne rozważania na temat konieczności zdobywania wiedzy spotkają się w wielu przypadkach ze sceptycyzmem i oporem warstw nieoświeconych, których przedstawicielom ciężko będzie pojąć sens nauki. Dlatego też zalecał on utworzenie grupy szturmowej młodzieży, której działalność miała się opierać na niesieniu pomocy, przejawianiu inicjatywy oraz tworzeniu czegoś nowego, czegoś, co uwidoczniłoby tym ludziom owoce takich działań i przekonało ich do wstąpienia na jedyną słuszną drogę – drogę komunizmu (s. 317).

Pracująca młodzież komunistyczna miała za zadanie nie tylko szerzyć oświatę, ale nade wszystko nieść pomoc ludności pracującej w gospodarstwach rolnych – ma pomagać przy podziale żywności, zapewnianiu czystości czy organizacji pracy dla dobra ogółu. Ci młodzi ludzie, których przeznaczeniem była budowa komunizmu, dostąpią, jak wierzył Lenin, zaszczytu ujrzenia nowego społeczeństwa – wejdą w stworzoną przez siebie „świećlaną przyszłość”; nastanie komunistycznego rajy było bowiem dla ojca

rewolucji kwestią nie dłuższą niż dwadzieścia lat (s. 317-318).

Lenin ubolewał nad faktem niewystarczającej kontroli praktycznych doświadczeń oraz przewagą ogólnych rozumowań i abstrakcyjnych haseł w nauce, a także zbyt małą uwagą poświęcaną kształceniu politechnicznemu w projektach Ludowego Komisariatu Oświaty. Traktował więc jako sprawę priorytetową werbunek wysokiej klasy specjalistów, czyli pedagogów nie tylko z teoretycznym, ale przede wszystkim wieloletnim praktycznym doświadczeniem. Postulował przeprowadzenie niezwłocznej ewidencji takich pracowników i przydzielenie im pracy na odpowiedzialnych stanowiskach w organach terenowych, a zwłaszcza w aparacie centralnym. Zadaniem specjalistów wiernych ideologii komunistycznej miało być również określanie treści nauczania przedmiotów z dziedziny filozofii, nauk społecznych i wychowania komunistycznego, a także kontrola pracowników nie-komunistów (s. 324-325). Należało też zadbać o to, by gazety, książki, dzienniki i broszury komunistyczne trafiły do rąk szerokich kręgów robotniczo-chłopskich, nie zaś jedynie wąskiej warstwy pracowników radzieckich (s. 326).

Zachętą do uczciwej, rzetelnej i efektywnej pracy miał być, zdaniem Lenina, rozbudowany system nagród; order sztandaru pracy czy wyższe zarobki stanowiłyby wzmocnienie adekwatne do osiągnięć w dziedzinie rozwoju gospodarki kraju, która ściśle związana była z edukacją młodego pokolenia (s. 331). W celu uzyskania możliwie jak największego przyspieszenia rozwoju gospodarczego należało stworzyć kadre specjalistów rekrutujących się ze środowiska chłopów i robotników, a także dokonać jak najmocniejszego powiązania szkolnej i pozaszkolnej pracy oświatowej z zadaniem budowania nowej rzeczywistości. Miały temu służyć liczne wykłady, pogadanki oraz zajęcia praktyczne organizowane w „ośrodkach propagandy i oświaty” - na przykład w budynkach elektrowni, dzięki którym robotnicy i chłopci zapoznani zostaliby ze znaczeniem elektryczności dla rozwoju państwa (s. 332-333).

Lenin wyrażał przekonanie, iż młodzież komunistyczna potrafi pomyślnie się rozwijać, tak aby w chwili kolejnego momentu rewolucji światowej stanąć na wysokości zadania (s. 338) – budowy (pod przewodnictwem pracowników oświaty) „nowego życia” (s. 339). Żywiąc głębokie nadzieje związane z koniecznością szerzenia oświaty wśród młodzieży (s. 340), Włodzimierz Iljicz ubolewał nad bardzo niskim poziomem kultury proletariackiej oraz niepiśmiennością wśród narodu. Postępy w krzewieniu

oświaty uważał za zbyt powolne, wskazując na ogromną przepaść dzielącą Rosję od „poziomu zwykłego cywilizowanego państwa Europy Zachodniej” i uświadamiając jednocześnie ogrom pracy, jaki należy wykonać w celu osiągnięcia zadowalającego poziomu kulturalnego społeczeństwa (s. 341-342).

Gwarancją upowszechnienia kultury proletariackiej było dla Lenina podjęcie kroków zmierzających do przeznaczenia największej ilości środków finansowych na potrzeby Ludowego Komisariatu Oświaty, które należało zdobyć dzięki uszczupleniu wydatków pozostałych resortów. Za sprawą takiej działalności możliwe stałoby się zwiększenie norm żywnościowych dla nauczycieli, co z kolei – jak wierzył – zwiększyłoby efektywność ich pracy oraz zachęciło do podejmowania nowych zadań, takich jak na przykład działalność antyreligijna. Nauczyciel ludowy był dla wodza bolszewików obiektem szczególnej troski, bowiem bez wykonywanej przez niego pracy nie sposób było nawet myśleć o osiągnięciu choćby najniższego poziomu kultury społeczeństwa (s. 342).

Aby wybrnąć z owego „półazjatyckiego” braku kultury, należało, zdaniem Lenina, podjąć się trudu upowszechnienia wśród narodu „prawdziwej kultury”, przestawiając cały budżet państwowy przede wszystkim na zaspokojenie potrzeb początkowego nauczania ludu. Także poświęcenie większej uwagi sprawie piśmiennictwa obywateli aniżeli kwestiom technicznym (w rodzaju nadmiernej dbałości o wydawnictwa) Lenin uznał za potrzebę niecierpiącą zwłoki – nie ilość wydawanych książek, lecz liczba czytelników, którzy nadaliby zawartej w nich teorii praktyczny kierunek, była dla niego najważniejsza (s. 342-343).

Nauczycielowi ludowemu, według Włodzimierza Iljicza, należało przyznać wysoki status społeczny i materialny, na jaki nie mógł liczyć w społeczeństwie burżuazyjnym. Dzięki temu jego praca w dziedzinie walki z „ogłupiającym robotników” państwem burżuazyjnym oraz działalność na rzecz uczynienia z miejskiego robotnika krzewiciela idei komunistycznych w środowisku proletariatu wiejskiego stałaby się bardziej owocna (344-345). Pomoc wsi w rozwoju kulturalnym oraz systematyczne zacieśnianie stosunków między miastem i wsią uznał Lenin za „olbrzymie, światowe, historyczne zadanie kulturalne”, którego świadomość wśród ludzi pracy jest warunkiem koniecznym wcielenia w czyn idei postępu prowadzącego do urzeczywistnienia ideału społeczeństwa komunistycznego (s. 346-347).

Według Lenina, warunkiem realizacji owych ideałów oświatowych było połączenie szkoły z zakładem pracy – na przykład gimnazjum powinno stać się jednocześnie gospodarstwem rolnym, przez co dzięki pracy uczniów mogłoby w porze letniej zapewnić sobie własną egzystencję – o czym przywódca bolszewików pisze w ten sposób:

(...) nie można sobie wyobrazić ideału przyszłego społeczeństwa bez połączenia nauki z pracą produkcyjną młodego pokolenia: ani nauka i wykształcenie bez pracy produkcyjnej, ani praca produkcyjna bez równoległej nauki i wykształcenia nie mogłyby być postawione na poziomie, jakiego wymaga współczesny poziom techniki i współczesny stan wiedzy<sup>262</sup>.

Myśl tę, wypowiedzaną na przestrzeni dziejów przez wielu utopistów, Lenin zapragnął odzwierciedlić w rzeczywistości, traktując połączenie nauki z obowiązkową pracą produkcyjną jako gwarancję powszechnego i wszechstronnego rozwoju jednostki oraz budowy nowego świata, przy jednoczesnym ostrym sprzeciwie wobec poglądu, jakoby praca miała stanowić formę zapłaty za naukę zgodnie z zasadą: „jeżeli masz pieniądze – płać, a jeśli nie masz pieniędzy, pracuj!” (s. 48-49). Odrobki – jak pisał – stanowią bowiem istotę gospodarczą ustroju pańszczyźnianego: „w ustroju kapitalistycznym człowiek niezamożny musi sprzedawać swą siłę roboczą, by kupić środki egzystencji, natomiast w ustroju pańszczyżnianym taki człowiek musi odrabiać te środki egzystencji, które otrzymał od obszarnika” (s. 57).

Jako że oświaty nie sposób ograniczyć jedynie do szkoły (s. 61), Lenin nadawał olbrzymie znaczenie edukacji pozaszkolnej, dzięki której możliwe stałoby się zniwelowanie różnic między miastem i wsią. Uprzywilejowana pozycja miast – jak twierdził – dyktuje bowiem konieczność szerzenia oświaty wśród ludności wiejskiej, co z kolei stanowić miałyby impuls skłaniający do migracji na tereny zurbanizowane, gdyż, jak pisał:

(...) tylko przyrływ ludności wiejskiej do miast, tylko zmieszanie się i zlanie ludności rolniczej z nierolniczą może wydzwignąć ludność wiejską z jej stanu bezradności. (...) zbliżenie warunków życia ludności rolniczej i nierolniczej stwarza przesłanki usunięcia przeciwieństwa między miastem a wsią (s. 64).

---

<sup>262</sup> W. Lenin, *O oświacie i wychowaniu*, Warszawa 1962, s. 47-48. Dalej numery stronic podawane będą w nawiasach.

Aby taka działalność mogła zakończyć się powodzeniem, należało bezwzględnie mieć na uwadze stałe pogłębianie wpływu na masy dzięki szerzeniu „ściśle marksistowskiej propagandy i agitacji”, a także zbliżeniu się władzy do ekonomicznej walki klasy robotniczej. Nie wolno było również zapominać o poddawaniu poczynąń partii w dziedzinie „przekuwania świadomości” rzetelnej samokrytyce, bowiem – wedle słów Lenina – „nie ma nic bardziej trywialnego niż zadowolony z siebie optymizm” (s. 70).

W z związku z powyższym założeniem, pedagogika stanowiła jeden z elementów działalności partii socjaldemokratycznej, do której zadań należało wychowanie najemnych robotników, pełniących rolę „bojowników o wyzwolenie całej ludzkości od wszelkiego ucisku”. Konieczna była więc edukacja coraz szerszych kręgów tej klasy społecznej, dotarcie w pierwszej kolejności do „najbardziej szarych, nieuświadomionych” jej przedstawicieli, którzy nie mieli jeszcze styczności z nauką marksistowską. Poziom nowej socjaldemokratycznej świadomości tych ludzi należało podnosić w sposób wytrwały i cierpliwy, umiejętnie zbliżając się do nich i przemawiając nie tylko za pomocą „suchych dogmatów” czy książkowych teorii, ale przede wszystkim za sprawą działalności praktycznej – dzięki wzięciu udziału w codziennej „walce życiowej” najmniej uświadomionych warstw proletariatu (s. 72). Owa „wielka szkoła” – jak lider bolszewików nazywał partię socjaldemokratyczną – miała za zdanie nie tylko nauczyć ludność alfabetu czy pomóc jej w przyswojeniu określonej wiedzy, ale nade wszystko zadbać o rozwój umiejętności samodzielnego myślenia wśród obywateli (s. 73).

Czołową rolę w kształtowaniu tego rodzaju „myślenia samodzielnego” miały odgrywać utwory propagandy produkcyjnej – w pierwszej kolejności gazety socjalistyczne<sup>263</sup>. Należało więc – wedle postulatów Lenina – „wysunąć na pierwszy plan, spotęgować i wzmocnić organizacyjnie” agitacyjno-propagandowy charakter czołowych pism, tak aby stały się one dostępne dla każdego proletariusza (s. 138).

Gazeta produkcyjna, łącząc zagadnienia przemysłu i rolnictwa, unikając szkodliwego dla gospodarki kraju podziału i zbliżając do siebie te dwie dziedziny pracy, z jednej strony powinna stać się pismem popularnym (dostępnym dla milionów),

---

<sup>263</sup> Przede wszystkim gazety: „Prawda”, „Izwestija” oraz „Biednota”.

z drugiej zaś nie wolno jej było – jak twierdził Włodzimierz Iljicz – „zbaczać na tory uproszczonego popularyzatorstwa”. Redaktorzy tego rodzaju pism byli więc zobowiązani do ich bacznej kontroli, by treść w nich zawarta nie została zaniżona do poziomu „niewyrobionego czytelnika”, a wręcz przeciwnie – by nieustannie, stopniowo, choć bardzo ostrożnie podnosiła jego „wyrobień” (s. 189).

Lenin ubolewał nad brakiem wysokiej klasy specjalistów w szerzeniu dzieła propagandy. Uważał, że uwzględnianie praktycznych doświadczeń nie znajduje odbicia w działalności Ludowego Komisariatu Oświaty, a zamiast tego pracownicy partyjni tego sektora „niefortunnie silą się na ogólne rozważania i na ocenianie abstrakcyjnych haseł”. Sprawą niecierpiącą zwłoki było więc uświadomienie sobie przez pracowników tego komisariatu braku działań praktycznych, a także jak najszybsze usunięcie tej przeszkody. W tym celu należało bogato czerpać z doświadczeń pracowników terenowych; najbardziej służyć wspólnej sprawie mogło bowiem jedynie to, co zostało już sprawdzone w praktyce (s. 196).

Miernikiem skuteczności pracy komunisty działającego w dziedzinie oświaty publicznej była – zdaniem Lenina – umiejętność werbowania pedagogów-specjalistów oraz wykorzystywania ich doświadczeń w celu wcielania w życie socjalistycznych ideałów. Jedynie bowiem na „konkretnym gruncie, gruncie praktycznych doświadczeń” zbudować można gmach nowego społeczeństwa. Tylko coraz większa liczba pedagogów-praktyków służących „sprawie” i ich koncentracja na opartej o sprawdzone fakty praktycznej działalności była w stanie sprzyjać urzeczywistnieniu komunizmu (s. 197).

Pomimo poważnych braków w pracy Komisariatu Oświaty, Lenin wyrażał jednak optymizm, wierząc w rozwój Republiki Radzieckiej w dziedzinie upowszechniania oświaty. Żywił przekonanie, że „od dołu”, czyli wśród mas pracujących, które kapitalizm – jak się wyrażał – „w drodze gwałtu i za pomocą obłudy i oszustwa” odsuwał od nauki, rozwija się „potężny pęd do światła i wiedzy”. Owemu ogromnemu „pędowi do wiedzy” mas robotniczo-chłopskich, temu iście „ludowemu” dążeniu do kształcenia się i zakładania bibliotek dumnie służyć mieli przedstawiciele władzy (s. 198-199).

Działalność w dziedzinie oświaty oraz propaganda gazet produkcyjnych stanowić miały pierwszy krok w kierunku przejścia od kapitalizmu do komunizmu. O ile jednak

ustrój kapitalistyczny czynił z wydawnictw przedsiębiorstwa, czyli – jak je nazywał Lenin – „narzędzia wzbogacania bogaczy, narzędzia ich informowania i zabawiania, narzędzia oszukiwania i ogłupiania mas pracujących”, o tyle gazety nowego typu stały się „narzędziami oświecania mas i uczenia ich, jak żyć i budować gospodarkę bez obszarników i kapitalistów” (s. 201).

Bezpłatne biblioteki oraz czytelnie były dla przywódcy bolszewików również gwarantem przyspieszenia rozwoju wiedzy wśród mas ludowych – „siedmiomilowym krokiem” w dziedzinie oświaty (s. 202). Z kolei zwiększenie nakładu gazet proletariackich umożliwiłoby codzienne otrzymywanie przez masy „poważnego i cennego materiału publicystycznego, najbardziej wartościowej i klasycznej beletrystyki oraz podręcznikowego materiału z dziedziny przemysłu czy rolnictwa” (s. 203).

Aby urzeczywistnić ideał społeczeństwa „komunistycznie oświeconego”, Lenin wzywał do uświadomienia ludowi tego, „jak i co zamierza się budować”. Sama teoretyczna prezentacja nowego ustroju nie mogła jednak wystarczyć – należało przede wszystkim „pokazywać czynem” - rozpocząć realizację zadań w praktyce. Najbardziej aktualnym zadaniem partii stało się podniesienie poziomu kultury proletariackiej wśród mas robotniczo-chłopskich (s. 207).

Ta nowa kultura służyć miała kształtowaniu nowej osobowości; najbardziej podatnym materiałem dla urzeczywistnienia idei nowego człowieka radzieckiego były młode umysły, „nieskażone światopoglądem burżuazyjno-kapitalistycznym”. To właśnie najmłodsi obywatele państwa radzieckiego mieli stworzyć fundament, na którym chciano wybudować gmach społeczeństwa ludzi radzieckich. Wprowadzaniu w życie owego „naukowego” eksperymentu służyły liczne teorie pedagogiczne, których twórcy mieli na celu stworzenie nowego, wyższego gatunku człowieka – ideału przyszłości.



### 2.3. Wychowanie nowego człowieka - wybrane teorie pedagogiczne: Nadieżda Krupska i Antoni Makarenko

Radziecka pedagog, w życiu prywatnym żona Włodzimierza Lenina, a także wierna kontynuatorka jego dzieła – Nadieżda Krupska - przestudiowawszy gruntownie założenia szkoły kapitalistycznej, zauważyła „zupełną nieudolność” ówczesnego systemu oświatowego. Szkolnictwo burżuazyjne – „pozbawione umiejętności samodzielnego myślenia i zupełnie oddzielone od stawianych przez życie wyzwań” - przeciwstawiła szkole nowego typu – „rozwijającej w dzieciach poczucie solidarności, przygotowującej do życia poza jej murami i kształtującej społeczne instynkty socjalistycznej szkole przyszłości”. Zgodnie z tą koncepcją, izolowane do tej pory placówki oświatowe miały ulec przekształceniu w narzędzia rozwijania „rozumienia otoczenia oraz dążności i umiejętności stania się ludźmi pożytecznymi”<sup>264</sup>.

Krupska postulowała przede wszystkim konieczność połączenia pracy wytwórczej z rozwojem umysłowym, jako że – jak twierdziła – rozwój techniki stwarza potrzebę istnienia robotnika rozwiniętego i wszechstronnie przygotowanego do pracy. Z tego też względu szkoła musiała być jak najściślej związana z życiem, przygotowywać młodych ludzi do samodzielności i uczyć stawiania czoła wyzwaniom. Jedynie wtedy będzie ona w stanie owo życie przekształcać – tworzyć nową społeczną rzeczywistość – a jej cele odpowiadać będą potrzebom społeczeństwa socjalistycznego<sup>265</sup>.

O ile w społeczeństwie burżuazyjnym (zarówno monarchii, jak i republice) szkoła jawiła się narzędziem „ujarzmiania duchowego” szerokich mas pracujących, a jej cele uzależnione były nie od potrzeb uczniów, lecz interesów klasy panującej, o tyle zadaniem „szkoły przyszłości” było, według Krupskiej, wychowanie ludzi wszechstronnie rozwiniętych, świadomych, zorganizowanych i zdolnych do urzeczywistnienia socjalizmu<sup>266</sup>. Ci ludzie nowego typu mieli stać się czynnymi budowniczymi nowego ustroju, charakteryzującymi się nade wszystko umiejętnością pracy w kolektywie, poczuciem odpowiedzialności za wykonywaną pracę oraz

---

<sup>264</sup> M. Szulkin, *Wstęp*, [w:] N. Krupska, *Wybór pism pedagogicznych*, Warszawa 1951, s. 7-8.

<sup>265</sup> Tamże, s. 9-10.

<sup>266</sup> Tamże, s. 10-11.

samodyscypliną<sup>267</sup>.

Praca wychowawcza w nowym duchu powinna odznaczać się barwnością i wyrazistością, przemawiać do zainteresowań i umysłowości dzieci, uwzględniać tematykę rewolucyjną oraz budzić aktywność, kreatywność i poczucie kolektywności, umożliwiając jednocześnie każdemu jak najpełniejszy rozwój indywidualnych zdolności i zainteresowań. Jedynie kolektyw – jak twierdziła – stwarza warunki do pełnego i wszechstronnego rozwoju osobowości młodego człowieka<sup>268</sup>.

Tworząc podstawy nowej pedagogiki radzieckiej, Krupska od samego początku dostrzegała zarys oblicza nowego człowieka, którego tworzeniu poświęciła całe swoje życie. Głównym narzędziem konstruowania nowej świadomości był dla niej system szkolnictwa, dający młodym ludziom „światło wiedzy” i wychowujący ich według zasad moralności komunistycznej. Za sprawą połączenia nauki z pracą wytwórczą – jak wierzyła – szkoła nowego typu sprzyjać będzie rozwojowi naturalnych uzdolnień ucznia, kształtując jednocześnie nawyk świadomej, kolektywnej pracy – „pracy dającej pokarm umysłowi”<sup>269</sup>.

Człowiek nowego typu, zdaniem radzieckiej pedagog, miał być istotą, która, przesiąknięta komunistyczną moralnością, do wszelkich zagadnień ustosunkowuje się nie z punktu widzenia osobistego interesu, lecz interesów społecznych. W jej wizji przyszłości była to jednostka hartowana przez szkołę radziecką w „ogniu budownictwa socjalistycznego”, w kolektywie i na podstawach marksizmu-leninizmu. Taka szkoła, wpajając podstawy światopoglądu komunistycznego, miała za zadanie wykształcić nowe pokolenie „panów życia” – ludzi zdolnych do ostatecznego zrealizowania komunizmu, których czyny doprowadzą do urzeczywistnienia ideałów „światlanej przyszłości”<sup>270</sup>.

Centralne miejsce w podejściu pedagogicznym Nadieždy Krupskiej zajmuje wychowanie społeczne, składające się z kształtowania instynktów i nawyków społecznych, a także społecznej świadomości<sup>271</sup>. Rzeczą konieczną – według radzieckiej pedagog – było wychowywanie dzieci od najmłodszych lat w warunkach życia

---

<sup>267</sup> Tamże, s. 12.

<sup>268</sup> Tamże, s. 13-14.

<sup>269</sup> Tamże, s. 14-15.

<sup>270</sup> Tamże, s. 16-18.

<sup>271</sup> N. Krupska, *Wybór pism...*, op. cit., s. 66. Dalej numery stron podawane będą w nawiasach.

wspólnotowego, zapewniającego młodemu człowiekowi szereg „kolektywnych przeżyć i radosnych wzruszeń”; miało się ono odbywać w atmosferze spokoju, umożliwiającej najpełniejszy rozwój potencjału umysłowego oraz emocjonalności, będącej podstawą zainteresowań, uwagi i pamięci (s. 66-67).

Ludzi „normalnych” – w pełni rozwiniętych – może, według Krupskiej, stworzyć jedynie czynne życie kolektywne; radość oraz swobodna wspólna działalność jest jedyną drogą prowadzącą do wychowania osobowości o silnie rozwiniętym instynkcie społecznym. W przeciwieństwie do opartego na kapitalizmie ustroju burżuazyjnego, w którym życie tożsame było z walką o byt, a indywidualny interes jednostki (rodziny) przeciwstawiano interesom pozostałych obywateli, w nowych warunkach życia kolektywnego nie sposób oddzielić działalności poszczególnych przedstawicieli proletariatu od pożytku ogólnego, jaki ze sobą niesie. Praca pojedynczego robotnika była więc skoordynowana z pracą innych na zasadzie łańcucha czynności, w wyniku których powstaje wytwarzany produkt (s. 67-68).

Zgodność interesów klasy robotniczej z interesami całego społeczeństwa była warunkiem koniecznym do sfinalizowania historycznej misji – zniesienia podziału klasowego. Jedna linia rozwojowa dążeń jednostkowych i ogólnych miała doprowadzić do powstania społeczeństwa komunistycznego – harmonii zapewniającej „rozkwit osobowości”, która czerpie „siłę i moc” z życia kolektywnego. Urzeczywistnieniu tych zamierzeń służył – według Krupskiej - model nowej szkoły, której najważniejszym zadaniem było dążenie do rozwoju społecznych instynktów u dzieci i młodzieży dzięki całkowitemu zbliżeniu jej do „prawdziwego życia” – życia warstwy robotniczo-chłopskiej (s. 68-69).

Wychodząc z założenia, iż przeżycia emocjonalne w zakresie życia społecznego przyczyniają się do zwiększenia zainteresowania zjawiskami egzystencji, Krupska główne zadanie wychowawcy szkolnego upatrywała w wyrobieniu u uczniów poczucia świadomości pracy kolektywnej. Tego rodzaju działalność, oparta o wspólny cel oraz określony podział pracy, miała kształtować również nawyki ogólnoorganizacyjne, a także samodyscyplinę wśród młodych ludzi (s. 70-71). Dzięki takiemu podejściu do sprawy nauczania, dzieci i młodzież – jak wierzyła – mogłyby osiągnąć nie tylko wysoki poziom zrozumienia zjawisk społecznych, ale nade wszystko nauczyć się budować „nowe życie” na fundamencie kolektywnych stosunków międzyludzkich (s. 72).

Głównym celem radzieckiej pedagogiki było dla Krupskiej wychowanie nowego pokolenia – ludzi, którzy w przyszłości będą w stanie zrealizować dążenia klasy robotniczej (s. 73). Pokolenie to, jej zdaniem, „powinno być na wskroś przesiąknięte instynktami kolektywistycznymi, rozumieć, że ideały klasy robotniczej wyznaczają drogę rozwoju społecznego, że są realne, możliwe do urzeczywistnienia” (s. 74). Na temat różnic między szkołą burżuazyjną i proletariacką pisze następująco:

(...) burżuazja traktuje szkołę jako narzędzie panowania klasowego, a proletariat – jako środek wychowania pokolenia, które potrafi położyć kres panowaniu klasowemu. Cele państwa burżuazyjnego prowadzą do zdławienia indywidualności olbrzymiej większości dzieci, do zaciemnienia ich świadomości, cele te sprzeczne są z interesami młodego pokolenia; cele, jakie wytknęła szkole klasa robotnicza, prowadzą do rozkwitu indywidualności każdego dziecka, do rozszerzenia jego horyzontów, pogłębienia świadomości, wzbogacenia jego przeżyć – cele te zbieżne są z interesami młodego pokolenia. (...) każdy pedagog (...) powinien pracować – rzetelnie i szczerze – nad urzeczywistnieniem tych celów, jakie wytknęła szkole klasa robotnicza (s. 74).

Krupska żywiła także ogromne nadzieje związane z rozwijającym się w Rosji ruchem dziecięcym – „młodymi pionierami”, otoczonymi troskliwą opieką członków Komsomołu. Wzywała więc dzieci – często pozbawione należytej opieki, ulegające wpływom ulicy – do włączania się w szeregi organizacji pionierskiej. Dzięki możliwości obcowania z innymi jej członkami, zapewnieniu wielu radosnych przeżyć, zapoznaniem się z walką klasy robotniczej, w młodych ludziach obudzona zostanie – jak wierzyła – żądza wiedzy, zainteresowanie zagadnieniami społecznymi oraz rozwój instynktów kolektywnych. Pod czujnym okiem robotnic ci młodzi ludzie nabiorą chęci do pracy, dzięki czemu wyrosną na „nieugiętych bojowników, zdolnych pracowników przyszłości, dobrych komunistów” (s. 75-77).

Oprócz nauczania dzieci zespołowego życia i kolektywnej pracy – pisała Krupska – przejście od kapitalizmu do socjalizmu związane jest także z „przekształceniem całej psychiki ludzkiej” – przeobrażeniem ludzi z indywidualistów w kolektywistów, którzy potrafią zespałać swoje „ja” z kolektywem i rozpatrywać każde zagadnienie z punktu widzenia całości. Kolektywizm może być bowiem zrealizowany wyłącznie na fundamencie ścisłej więzi międzyludzkiej, wzajemnego poczucia bliskości i pełnego zrozumienia (s. 84). Rozwój instynktów społecznych możliwy jest jedynie w oparciu

o umiejętność wyrażania własnych myśli i uczuć, dzięki czemu ludzie stają się sobie coraz bardziej bliscy (s. 85).

Dom oraz szkoła starego typu – zdaniem radzieckiej pedagog – hamowały w dziecku chęć swobodnego wypowiedzania się, przez co traciło ono – za sprawą odtwórczego, pamięciowego uczenia się oraz bezrefleksyjnego naśladowania dorosłych – swój potencjał i kreatywność. Dzięki umożliwieniu młodemu człowiekowi komunikowania swoich myśli w sposób samodzielny, dzięki zachęceniu go do wyrażania własnych przeżyć poprzez sztukę (pieśń, taniec, mimikę, rysunek), pozna on lepiej własną istotę – jego samoświadomość wzniesie się na wyższy poziom (s. 85-87).

Za sprawą samopoznania w procesie wypowiedzi – twierdziła Krupska – dziecko nabędzie również zdolności słuchania, rozumienia i przyswajania doświadczeń innych ludzi - cechy tak istotnej w życiu kolektywnym. Jaśniejsze myślenie i głębsze odczuwanie, w osiągnięciu których ma pomóc dzieciom szkoła, są środkiem do poznania drugiego człowieka, dzięki czemu będą mogły one „zbliżyć się z kolektywem, rozwijać się przez kolektyw, wspólnie z innymi iść ku nowemu życiu, życiu pełnemu głębokich i ważkich przeżyć” (87-89).

Aby Związek Radziecki był w stanie dogonić i wyprzedzić kraje kapitalistyczne, konieczna jest – pisała Krupska – uporczywa walka o rozwój przemysłu, której jednak nie da się prowadzić, jeśli szkoła nie stoi na dostatecznie wysokim poziomie rozwoju. Masy robotniczo-chłopskie – jej zdaniem – doskonale rozumieją tę zależność, dlatego też ich przedstawiciele zwracają się do władzy z prośbą o pomoc w rozwoju powszechnego nauczania – jest to oddolna inicjatywa uświadomionych proletariuszy, pragnących wziąć na siebie odpowiedzialność za edukację własnych dzieci (s. 92).

Nadrzędnym zadaniem władzy radzieckiej w dziedzinie edukacji było – według tej pedagog – zapewnienie dzieciom warunków do ogólnego rozwoju, a także uświadomienie im kierunku społecznej ewolucji oraz ułatwienie zrozumienia (przez pryzmat filozofii marksistowskiej) natury otaczających zjawisk. Wiedza na temat panujących w przyrodzie rozlicznych powiązań, w połączeniu z bogactwem informacji na temat zależności stosunków gospodarczych i społecznych od zjawisk natury, wyjaśniona w sposób przystępny i na zrozumiałych dla dziecka przykładach, powinna tłumaczyć procesy kierujące życiem, a przede wszystkim udzielać wskazówek, w jaki sposób można owo życie przekształcać (s. 92-93).

Uczenie się było dla Krupskiej nierozdzielnie związane z prowadzeniem propagandy, rozumianej jako przekazywanie i wyjaśnianie innym zdobytych informacji. Działalność taka miała pomóc w przekształceniu świadomości nieskażonych „kapitalistycznym wyzyskiem” najmłodszych obywateli i zaszczerpić w ich umysłach ideologię proletariacką. Dziecko jest bowiem materiałem bardzo plastycznym, jego światopogląd może łatwo ulec transformacji – jedynie ludziom dorosłym (wychowanym w dobie kapitalizmu) bardzo trudno jest się zmienić (s. 94-95).

Szkola w ujęciu Nadieždy Krupskiej zmierzać miała do wychowania dziecka na „bojownika i budowniczego nowego ustroju”. Zadaniem nowego pokolenia będzie bowiem doprowadzenie do końca dzieła stworzenia komunizmu – nowej organizacji tkanki społecznej i nowych stosunków międzyludzkich, opartych na fundamencie wysoko rozwiniętej gospodarki, stwarzającej przesłanki nie tylko ogólnego dobrobytu, ale i światłego życia (s. 97). Jedynie dzięki nowemu wychowaniu młodzi ludzie będą mogli zrozumieć istotę pracy zespołowej; tylko za sprawą wpojonych przez szkołę kolektywnych nawyków oraz „wewnętrznej, dobrowolnej, świadomej dyscypliny socjalistycznej” najmłodsi obywatele państwa radzieckiego zapragną poświęcić się pracy na rzecz dobra ogółu (s. 100).

Takiej edukacji służyć mieli ludowi nauczyciele, których głównym zadaniem było podnoszenie poziomu ogólnej kultury (szczególnie na obszarach wiejskich), jak również praca w dziele stworzenia prawdziwie socjalistycznego bytu - w dziele wychowania ludzi typu socjalistycznego. Za sprawą działalności „uświadamiającej”, dzięki szkolnej agitacji i propagandzie pedagogów, Krupska nie miała wątpliwości co do pomyślnego sfinalizowania swego zamierzenia – urzeczywistnienia przez młode pokolenie ideałów komunizmu (s. 158-159).

Młodzi ludzie – „świadomi, myślący o dobru ogółu i żyjący życiem kolektywu prawdziwi obywatele” (s. 160) – to dla Krupskiej przyszłość narodu rosyjskiego. Wraz z nauczycielami – pisała - tworzą oni nową kulturę, zespalają obywateli w jedną trwałą całość i budują nowe warunki społeczne na socjalistycznych zasadach. Wytrwale pracując nad sobą, biorąc przykład z przodowników pracy, z zapałem studiując koncepcje marksizmu-leninizmu, młode pokolenie coraz bardziej wyrasta na nowych ludzi – ludzi radzieckich (s. 162).

W swej wizji pedagogicznej Krupska łączyła nauczanie nie tylko z pracą

produkcyjną, ale także z kształceniem politechnicznym, dzięki któremu możliwe będzie ukształtowanie bazy dla budowy społeczeństwa komunistycznego<sup>272</sup>. Praca – utraciwszy swój charakter pedagogiczny (jako środek eksploatacji w dobie kapitalizmu) – w czasach radzieckich staje się potężnym instrumentem wychowawczym dzięki powiązaniu z nauką oraz potrzebami życia<sup>273</sup>. Wywodząc teorię kształcenia politechnicznego od zasady wychowania socjalistycznego, radziecka pedagog uważała za konieczne połączenie pracy manualnej z umysłową, czyniąc szkołę orężem przekształcania społeczeństwa<sup>274</sup>.

Budując swój system pedagogiczny na fundamencie teorii Lenina, Krupska szkołę politechniczną rozumiała jako nową jakość w stosunku do istniejących szkół: ogólnokształcącej i zawodowej – jako swego rodzaju pomost łączący kształcenie ogólne z zawodowo-technicznym<sup>275</sup>. Jedynie dzięki takiemu podejściu do spraw oświaty uda się – jak wierzyła – podnieść poziom kultury młodego pokolenia, które władza radziecka pragnie wychować na ludzi zdolnych wspólnie zarządzać gospodarką socjalistyczną. Bez połączenia teorii z działalnością praktyczną nie sposób bowiem nawet wyobrazić sobie ideału przyszłego społeczeństwa<sup>276</sup>.

Praca w zakresie kształcenia politechnicznego miała dla Krupskiej charakter propagandowo-polityczny i bardzo konkretny – związany z najbardziej bliskimi problemami danego środowiska; jej działalność pedagogiczną postrzegać należy jako narzędzie walki toczonej w imię realizacji programu Lenina<sup>277</sup>. Podstawowym celem nowej organizacji nauczania było „przygotowanie ludzi pracy do roli organizatorów gospodarki narodowej i całokształtu życia ekonomicznego”<sup>278</sup>.

Szkoła politechniczna – według Krupskiej – miała zabezpieczać przed przekształceniem ucznia w wąskiego specjalistę, kształtując tym samym szeroką warstwę pracowników inteligentnych i wszechstronnie wykształconych, organizujących pracę w sposób naukowy oraz kolektywny<sup>279</sup>. Zadaniem edukacji tego typu było zapoznanie młodych ludzi z życiem otaczającej przyrody, a także nauczanie ich

---

<sup>272</sup> R. Polny, *Wstęp*, [w:] N. Krupska, *O kształceniu politechnicznym*, Warszawa 1964, s. 5-6.

<sup>273</sup> Tamże, s. 7.

<sup>274</sup> Tamże, s. 8-9.

<sup>275</sup> Tamże, s. 10-11.

<sup>276</sup> Tamże, s. 12-13.

<sup>277</sup> Tamże, s. 15.

<sup>278</sup> Tamże, s. 26.

<sup>279</sup> Tamże, s. 27.

samodzielnej, opartej o własne doświadczenie, pracy zachęcającej do dalszego samokształcenia - niezbędnego, by wejść w życie kulturalne społeczeństwa<sup>280</sup>.

Kiedy pracę wykonywaną przez dziecko w domu „oświeci się płomieniem wiedzy”, to wówczas – jak twierdziła – będzie można w sposób stopniowy włączać ucznia do życia społecznego dzięki nadaniu jego pracy zupełnie nowej treści. Szkoła, wyjaśniając zasady pracy, zmotywuje ucznia do zastosowania zdobytej wiedzy teoretycznej w jego praktycznej pomocy w gospodarstwie, co z kolei nada jej sens i uczyni ciekawą oraz budzącą spostrzegawczość<sup>281</sup>.

Nowe pokolenie – pisała - wychowani w duchu szkoły politechnicznej pracownicy i zarazem gospodarze produkcji – to ludzie rozumiejący życie przyrody, posiadający umiejętność wnikliwej obserwacji zjawisk i praktykujący pracę zespołową<sup>282</sup>. Osoby te cechuje umiejętność pracy, czyli świadomość istnienia odpowiednich środków prowadzących do osiągnięcia wyznaczonego celu, a także znajomość własnych możliwości oraz umiejętność działalności w kolektywie<sup>283</sup>.

Nowa pedagogika politechniczna Krupskiej to odpowiedź na konieczność uprzemysłowienia kraju oraz potrzeby społeczeństwa w dziedzinie techniki. Zainteresowanie postępem technologicznym było już nie tylko domeną ludzi nauki, lecz stawało się – jak wierzyła – udziałem szerokich mas, dzięki czemu mogło służyć postępowi w stopniu większym aniżeli „dziesięć uniwersytetów”<sup>284</sup>. Wychowanie uświadomionych budowniczych nowej bazy technicznej uczyni, jej zdaniem, młode państwo robotników i chłopów „krajem niezwykłym, sytym i oświeconym”<sup>285</sup>.

Krupska żywiła nadzieję, iż ukształtowani w procesie edukacji politechnicznej nowi ludzie będą stopniowo wznosić się na wyższy poziom pracy socjalistycznej, którym jest praca komunistyczna. Działalność tę radziecka pedagog rozumiała – za Leninem - jako dobrowolną, bezpłatną służbę na rzecz dobra ogółu – jako potrzebę zdrowego organizmu. Kiedy społeczeństwo radzieckie osiągnie stopień rozwoju, na którym u obywateli wykształci się – w co nie wątpiła - nawyk „prawdziwej” pracy, cel nowej

---

<sup>280</sup> Tamże, s. 33.

<sup>281</sup> N. Krupska, *O kształceniu...*, op. cit., s. 39-40.

<sup>282</sup> Tamże, s. 42-43.

<sup>283</sup> Tamże, s. 45.

<sup>284</sup> Tamże, s. 64.

<sup>285</sup> Tamże, s. 69.



szkoły zostanie zrealizowany<sup>286</sup>.

Podobnie jak w przypadku Nadieжды Krupskiej, również dla innego radzieckiego pedagoga – Antoniego Makarenki – wychowanie nowego człowieka było sprawą priorytetową<sup>287</sup>. Tę istotę należało tworzyć na zasadzie wychowania socjalistycznego, by mogła ona służyć przyszłemu komunistycznemu społeczeństwu (t. 1, s. 6-7). Pracę nad kształtowaniem radzieckiej osobowości rozpoczynać należało, zdaniem Makarenki, od zaspokojenia podstawowej potrzeby egzystencjalnej – pożywienia; głód powoduje bowiem komplikacje w sferze wychowania. W związku z powyższym, pierwszym etapem procesu pedagogicznego jest wpojenie młodym ludziom zasad wspólnej pracy w celu zdobycia pożywienia oraz szacunku dla interesów zbiorowości (t. 1, s. 30).

Według tego radzieckiego pedagoga, jedynie z czynnej walki o potrzeby ogółu mogą wyrosnąć pierwsze „kiełki” właściwej atmosfery kolektywu – jednolitej „bryły” (t. 1, s. 49), którą tworzą przyszli ludzie radzieccy – „zahartowane, mocne istoty, potrafiące wykonywać również pracę dla siebie nieprzyjemną, jeżeli tylko wymagają tego interesy zbiorowości” (t. 1, s. 158). Stworzenie silnego, entuzjastycznego, a jeśli trzeba surowego kolektywu było dla Makarenki punktem centralnym jego działalności pedagogicznej; tylko w kolektywnie pokładał on wszelkie nadzieje związane z wychowaniem nowego człowieka (t. 1, s. 159).

Nie sama jednak wiedza szkolna, ale także gimnastyka i musztra wojskowa (t. 1, s. 232) oraz autorytet wysoko wykwalifikowanego i stale gotowego do pracy nauczyciela (t. 1, s. 241) dają gwarancję stworzenia silnego „oddziału zespołowego”, którego członkowie nie tylko pracują, lecz biorą również udział w organizowaniu pracy – nieodzownym warunku komunistycznego wychowania (t. 1, s. 258). O kształtowaniu tych „prawdziwych ludzi” Makarenko pisał w sposób następujący:

Nam nie wystarczy to, że człowiek „poprawił się”, my musimy wychować go po nowemu, to znaczy wychować go tak, żeby przestał być niebezpieczną i szkodliwą jednostką w społeczeństwie, lecz stał się budowniczym przyszłości. (...) Za podstawową metodę wychowania przestępców na nowych ludzi uważałem tę, która opiera się na całkowitym ignorowaniu przeszłości, a tym bardziej popełnionych kiedyś przestępstw (t. 1, s. 276).

---

<sup>286</sup> Tamże, s. 70.

<sup>287</sup> A. Makarenko, *Poemat pedagogiczny*, Warszawa 1949, t. 1, s. 5. Dalej numery stron podawane będą w nawiasach.

Wychowywani w ten sposób koloniści tworzyli – według Makarenki – sprawnie działający aparat - zespolony wewnętrznie kolektyw, stanowiący dla każdej jednostki „niezlomny kościec woli”, któremu niemożliwe było się nie podporządkować (t. 1, s. 290-291). Radziecki pedagog pragnął wychowania swych podopiecznych na „prawdziwych ludzi” – takich, których innym przyjemnie będzie naśladować. Jedynym kryterium prawdy był dla Makarenki człowiek, a dokładniej – człowiek szlachetny, kierujący się w życiu wysokimi wartościami moralnymi, których brak stanowi poważną przeszkodę na drodze do urzeczywistnienia komunizmu (t. 2, s. 137-138).

Sedno powodzenia wychowania poprzez wspólną pracę leży – zdaniem Makarenki – w ciągłym ruchu. Nie wolno było zatem dopuścić do zastoju w życiu kolektywu, gdyż jego formą bytowania jest pęd naprzód; zatrzymanie się jest natomiast równoznaczne ze śmiercią (t. 2, s. 183). Należało również sprawować ciągłą kontrolę nad strukturą kolektywu, gdyż przy „kruchych formach organizacyjnych” jego członkowie – nawet ci najlepsi – łatwo mogą ulec przeobrażeniu w „dzikie zwierzątka” – co świadczyć miało o tym, iż popularna wówczas w środowisku pedagogicznym zasada „stopniowego przenikania”, w myśl której dobrzy ludzie dodatnio wpływają na złych, jest z gruntu fałszywa (t. 3, s. 6).

Jedynie kolektyw – „społeczny klej” – może, jak twierdził pedagog, doprowadzić do stworzenia krainy szczęśliwości – nowego życia w kraju wiedzy, w którym nie ma „panów i kapitalistów”, gdzie człowiek „wyrasta jako wolna jednostka w twórczej, radosnej pracy” (t. 3, s. 65-66). Istnienie wspólnotowe musi się zasadzać na świadomej dyscyplinie – karności, o której decyduje zawsze wyrok opinii publicznej – kolektywu (t. 3, s. 173); jej ideałem jest samodyscyplina – podstawowa cecha charakteru nowego człowieka – świadomość tego, co należy robić i jak postępować (t. 3, s. 176).

Człowiek, którego nie charakteryzuje poczucie odpowiedzialności, jest czymś w rodzaju „wybrakowanego” elementu i nie może stać się istotą prawdziwie komunistyczną (t. 3, s. 177). Kształtowany przez kolektyw człowiek radziecki był dla Makarenki osobą, której życiem kieruje określona perspektywa – „poczucie radości dróg dnia jutrzejszego” - którą może stanowić zarówno prymitywna radość z powodu jakiejś błahostki, jak i najgłębsze poczucie spełnionego obowiązku. Wychowanie człowieka polega więc na dostarczeniu mu takiej właśnie perspektywy – poczynając od dobrego obiadu, a na zespoleniu perspektywy danego kolektywu z perspektywami

całego Związku Radzieckiego kończąc (t. 3, s. 185).

Najpiękniejszą z perspektyw jest wartość ludzkiej osobowości (t. 3, s. 187) – nowego człowieka, który dzięki działalności bolszewickich pedagogów przestaje być jedynie pięknym marzeniem, stając się istotą coraz bardziej realną – wzorem człowieczeństwa (t. 3, s. 247), „pełnowartościową jednostką” (t. 3, s. 266) - nowym typem antropologicznym.

Proces kształtowania tego nowego człowieka powinien się rozpoczynać – zdaniem radzieckiego pedagoga – od wychowania w rodzinie – podstawowej komórce społecznej. To właśnie przede wszystkim rodzice odpowiedzialni są za „kształtowanie historii kraju oraz całego świata” dzięki odpowiednim procesom wychowawczym, mającym na celu tworzenie nowej istoty<sup>288</sup>.

Młodzież radziecka – „nieporównywalne z niczym zjawisko o zasięgu światowym” – to, według Makarenki, dziesiątki milionów nowych, młodych i niezwykle interesujących ludzi, „gospodarzy życia”, wśród których nie ma miejsca dla istot „wybrakowanych”, niepełnych (s. 7-8). Żaden rodzic nie powinien więc zapominać, iż to właśnie w jego rodzinie wyrasta człowiek, za którego ponosi pełną odpowiedzialność. Aby w pełni sprostać oczekiwaniom władzy radzieckiej, ognisko domowe musi całkowicie poddać się duchowi bolszewizmu, gdyż w przeciwnym razie zacznie ono wydawać „soczyste trujące owoce”, których nowe społeczeństwo nie jest w stanie przyjąć (s. 12-13).

Makarenko uważał wychowanie za proces społeczny, dlatego też:

Człowiek radziecki nie może być wychowany pod bezpośrednim wpływem jednego tylko człowieka, nawet najdoskonalszego. Wychowuje wszystko: ludzie, rzeczy, zjawiska, lecz przede wszystkim i nade wszystko – ludzie. Wśród nich na pierwszym miejscu – rodzice i pedagodzy. Dziecko wchodzi w nieskończoną ilość stosunków z całym niezmiennie złożonym światem otaczającej je rzeczywistości. Każdy z tych stosunków stale się rozwija, przeplata z innymi, komplikuje przez fizyczny i psychiczny rozwój samego dziecka (s. 16).

Wpływ otaczającej rzeczywistości przez cały czas powoduje określone zmiany w osobowości dziecka. Zadaniem wychowawcy jest więc nadać kierunek rozwojowi

---

<sup>288</sup> A. Makarenko, *Książka dla rodziców*, Warszawa 1950, s. 7. Dalej numery stron podawane będą w nawiasach.

młodego człowieka i odpowiednio nim kierować. Wszelkie próby odciągnięcia go od wpływów życia i zastąpienie wychowania społecznego domową tresurą zawsze kończą się niepowodzeniem – ucieczką z „domowego więzienia” bądź przeobrażeniem w człowieka niebezpiecznego dla społeczeństwa („potwora”). Materiałem, z którego rodzice mają za zadanie „ulepić” nowego człowieka, jest dla Makarenki nie ograniczony zbiór wrażeń rodzinnych czy pedagogicznych pouczeń rodziców, lecz właśnie życie – „życie radzieckie w jego wszystkich różnorodnych przejawach” (s. 16-17).

„Ludzi trzeba troskliwie i uważnie hodować, jak ogrodnik hodzi umiłowane drzewo owocowe” – cytując pedagog słowa „genialnego ogrodnika”, Józefa Stalina (s. 18). Dlatego też, jak stwierdza, jedynie człowiek najbardziej prymitywny może uwierzyć w to, że jego dziecko wychowane zostało przez „ulicę”, i że winę za niepowodzenie wychowawcze ponosi wyłącznie wpływ środowiska zewnętrznego (s. 19). Rodzinny kolektyw jest zatem podstawową jednostką społeczną, w której zachodzi proces kształtowania człowieka; jego działalność musi być więc oparta na w pełni świadomym wypełnianiu przez rodziców obywatelskiego obowiązku wobec radzieckiego społeczeństwa (s. 21).

Rozwój i wychowanie dziecka to, według Makarenki, poważna i wysoce odpowiedzialna praca, to złożony proces, który wymaga pełnego zaangażowania ze strony rodziców, i który nie może odbywać się poza nurtem życia – działalnością obywatelską oraz świadomością komunistyczną (s. 22). Członkowie rodziny są obywatelami radzieckiego społeczeństwa – każdy z nich „dźwiga na sobie honor i dostojeństwo tak wysokiego powołania”. Rodzina stanowi bowiem naturalną pierwotną komórkę społeczną, jest miejscem, w którym „realizuje się piękno życia ludzkiego” (s. 31).

Zdaniem Makarenki, państwo radzieckie zawiera z rodzicami pewien rodzaj porozumienia: oddając im część swej władzy w kwestii wychowawczej, żąda jednocześnie właściwego ukształtowania przyszłego obywatela. Wychowanie to odbywać się powinno w duchu komunistycznej moralności, a także winno być przepełnione miłością (taką, jaką państwo żywi względem każdego ze swych obywateli), gdyż jej brak prowadzi bardzo często do zniekształcenia osobowości (s. 32).

Wymogi moralne, stawiane nowemu człowiekowi, w społeczeństwie komunistycznym wymagają powszechnego równania w górę, ku postępowaniu

najdoskonalszemu, które w tak dużym stopniu – jak wierzył pedagog – wyróżnia społeczeństwo radzieckie spośród wszystkich narodów świata. Cechy obywateli Związku Radzieckiego „osiągają stopień uczciwości, sprawiedliwości, doskonałości, zaufania i moralnej czystości ludzkiej, jakiego nigdy wcześniej w historii nie doświadczono”. Taki człowiek – wyższy gatunek homo sapiens – doskonale rozumie swój obowiązek wobec społeczeństwa, nieustannie działając na korzyść współobywateli (s. 35-36).

Rodzinny kolektyw nie stanowi, jak w społeczeństwie burżuazyjnym, odizolowanego zespołu – jego członkowie związani są ze sobą jednością życia, bytu i dążeń. Jest on organiczną częścią radzieckiego kolektywu, dlatego też jego funkcjonowanie musi opierać się moralnych wymogach nowego ustroju (s. 43-44). Owa, jak pisze Makarenko, „moralna głębia i jedność zespołowego rodzinnego doświadczenia” stanowi niezbędny warunek wychowania. W kraju radzieckim człowiekiem pełnowartościowym staje się jedynie ten, którego „potrzeby i pragnienia są potrzebami i pragnieniami członka zespołu”. To właśnie rodzina stanowić ma najważniejszą szkołę dla wychowania tego rodzaju zespołowości (s. 46).

Głęboko wierząc w potęgę pracy wychowawczej (zwłaszcza w warunkach społecznych Związku Radzieckiego), Makarenko potępiał pedologię – popularny na początku XX wieku pogląd (którego zwolenniczką była początkowo także Krupska<sup>289</sup>), jakoby natura człowieka była dziełem przyrody, a nie rezultatem właściwej pracy wychowawczej. Pedagog żywił przekonanie, iż dzięki należytemu wychowaniu „z dowolnego surowego materiału można wykuć interesujący i zdrowy charakter”. Za skrajny przejaw lenistwa uważał również pogląd zwolenników teorii swobodnego wychowania, głoszący, że charakteru ludzkiego zmienić nie można, i że „jeśli człowiek urodził się bandytą, to i jako bandyta umrze” (s. 64-65). Dla Makarenki zdrowe warunki wychowawcze są gwarantem rozwoju pełnowartościowego charakteru jednostki ludzkiej; niemożliwe jest także ukształtowanie wypaczonej psychiki w warunkach odpowiedniego wychowania. Szlachetność natury człowieka może stać się cechą każdej istoty, jeśli tylko będzie ona czerpać z najistotniejszego źródła – głębokiej i rozumnej pedagogiki rodzinnej (s. 66).

---

<sup>289</sup> Zob. N. Krupska, *O kształceniu...*, op. cit., s. 141.

Organizacja pracy rodziny winna opierać się, według pedagoga, na wartościach utylitarnych. W tym najmniejszym, a zarazem najważniejszym kolektywie musi przez cały czas „rozbrzmiewać ton zespołowy”; nie może zabraknąć w nim także twórczego optymizmu, umiejętności subtelnej wsluchiwanie się w szczegóły oraz ostrożnego myślenia. Bez powyższych cech – twierdził Makarenko – efektywna praca wychowawcza jest zupełnie niemożliwa (s. 74-75).

Jeśli jednak rodzina radziecka utraci cechy organizacji zespołowej, straci tym samym znaczną część swojego znaczenia, które posiada jako organizacja służąca wychowaniu i szczęściu. Jednym z najbardziej powszechnych powodów takiej degeneracji jest - jak to określa - „system jedyne dziecko” (s. 100). Makarenko ostro krytykuje pogląd, iż w dużej rodzinie wychować można jedynie przeciętną osobowość, a „wielkiego człowieka przyszłości” może ukształtować tylko cała miłość, rozum i wszystkie zdolności ojca i matki (s. 104). Jak wynikało z jego obserwacji, jedno dziecko staje się bardzo często ogromnym problemem dla rodziny – stanowi jej centrum, jej jedyną podstawę, za sprawą czego następuje odwrotny proces wychowawczy – zaczyna ono wpływać na swoich rodziców i kształtować ich osobowość, staje się ich zwierzchnikiem, a nawet traktuje jak niewolników (s. 106-107). Wychowanie jedyne dziecko – naturalne z punktu widzenia rodziny burżuazyjnej – stanowi „objaw patologiczny i odrażający” w społeczeństwie radzieckim, gdyż prowadzi do „najbardziej wyuzdanego egoizmu”, a tym samym rozpadu całego zespołu (s. 113-114). Niezbędny warunek dobrego wychowania stanowi bowiem całość i jedność rodzinnego kolektywu; jest ona konieczna nie tylko dla dzieci, ale także dla rodziców (s. 152-153).

Na pytanie o definicję rodzicielskiego autorytetu Makarenko odpowiada, że powinien być on nade wszystko zakorzeniony w obejmującym wszystkie dziedziny życia postępowaniu rodziców – pracy, myśli, przyzwyczajeniach, uczuciach czy dążeniach. Zarówno dla ojca, jak i matki warunkiem koniecznym prawidłowego wychowania dziecka jest postępowanie zgodnie z pełną świadomością oraz moralnością obywatela Związku Radzieckiego. Taka postawa winna być naturalną i swobodną cechą ich charakteru, nie zaś surogatem, rozumianym jako sztuczna postawa zaczerpnięta z różnego rodzaju teorii pedagogicznych. Dlatego też – jak twierdzi pedagog – nawet najbardziej właściwe i przemyślane metody wychowawcze nie przyniosą żadnego pożytku, jeśli ogólny ton życia rodziców-wychowawców będzie nieodpowiedni

i pozbawiony naturalności (s. 155-156).

Relacje rodzic – dziecko powinny opierać się na obustronnym zaufaniu oraz przyjaźni, lecz uważać należy, by nie stały się one zbyt koleżeńskie, gdyż wówczas granica pomiędzy wychowawcą i wychowankiem ulegnie całkowitemu zatarciu, prowadząc tym samym do zaniku pozycji rodzicielskiego autorytetu (s. 216). Wychowując, należy więc, zdaniem Makarenki, zachowywać równowagę pomiędzy władzą a zbytnią pobłażliwością, pomiędzy budzeniem strachu a zaspokajaniem kaprysów, gdyż tylko pod takim warunkiem rodzic będzie stanowił dla dziecka naturalny autorytet (s. 222-223).

Jedynie tak ukształtowana rodzina może stać się częścią społeczeństwa, czynnie uczestniczyć w życiu państwowym, nadawać mu odpowiedni kierunek rozwoju, mieć udział w tworzeniu nowej kultury i historii (s. 232). Tylko tacy ludzie godni są – twierdzi Makarenko – miana prawdziwego obywatela – nowego człowieka, który sam doskonale wie, jak postępować, a tym samym być użytecznym dla władzy państwowej; wszelkiego rodzaju „hamulce” (odgórne zakazy) potrzebne są bowiem dla „hołoty”, by ta „nie rozłaziła się na wszystkie strony” (s. 252). Prawidłowo wychowany młody człowiek będzie miał na względzie przede wszystkim losy całego społeczeństwa – jego zespołowe wzrastanie zacznie obejmować coraz szersze kręgi, w sposób naturalny wyjdzie poza granice rodziny na „nieograniczony przestwór radzieckiego i ogólnoludzkiego życia” (s. 358).

Teoria pedagogiczna Antoniego Makarenki, ukazująca „zwycięską moc wychowania radzieckiego”, miała na celu stworzenie społeczeństwa przyszłości, które budować będzie nowy komunistyczny świat. Nowego człowieka należało wychowywać nowymi metodami, które „wstrząsną jego świadomością” i zmienią otaczającą rzeczywistość<sup>290</sup>. Stworzenie człowieka wysoko stojącego pod względem moralnym nie było bowiem – jak uważał – pragnieniem utopijnym, lecz realną wizją przyszłości. Makarenko głęboko wierzył w możliwość ukształtowania nowej jednostki ludzkiej, dla której najważniejszą perspektywą – nagrodą, jakiej będzie pragnął – stanie się świadomość spełnionego obowiązku wobec społeczeństwa<sup>291</sup>. Taką istotą człowiek

---

<sup>290</sup> H. Makarenko, *Wstęp*, [w:] J. Miedynski, *Antoni Makarenko: życie i twórczość pedagogiczna*, Warszawa 1950, s. 5-6.

<sup>291</sup> Tamże, s. 9-10.

może stać się jedynie dzięki ciągłej działalności kolektywnej; a jeśli rozwój zespołu ulegnie zatrzymaniu, będzie to równoznaczne z cofaniem się i upadkiem<sup>292</sup>.

Tylko radziecka pedagogika – jak sądził autor *Książki dla rodziców* – jest w stanie pomóc człowiekowi dźwignąć się w rozwoju na wyżyny człowieczeństwa – sprawić, by stał się on „człowiekiem prawdziwym”, którym kierują najszlachetniejsze ludzkie dążenia<sup>293</sup>. W swoich „kuźniach nowego człowieka” – Kolonii Gorkiego, a następnie Komunie Dzierżyńskiego – radziecki pedagog-praktyk, wierząc w wielkie siły i możliwości każdego ze swych wychowanków, starał się stworzyć nową istotę – bojownika o lepszą przyszłość, twórcę historii<sup>294</sup>.

Człowiek jako jednostka niepowtarzalna – twierdził Makarenko – może odnaleźć indywidualne szczęście jedynie w szczęściu kolektywu; choć odmienna od wszystkich, żadna indywidualność nie może postrzegać samej siebie jako osoby oderwanej od całego społeczeństwa<sup>295</sup>. Tylko ustrój socjalistyczny stwarza bowiem właściwe stosunki między jednostką a społeczeństwem, a to za sprawą kolektywnej zbiorowości, która łączy ludzi dzięki wspólnej pracy prowadzącej do osiągnięcia wspólnych celów<sup>296</sup>. Kiedy interesy jednostki i zespołu całkowicie się ze sobą zgadzają, i gdy oddziaływanie na cały kolektyw („oddziaływanie równoległe”) jest równoznaczne z wpływem na każdego poszczególnego członka danej grupy, a „system linii perspektywicznych” – ciągły ruch do przodu dzięki wyznaczaniu coraz nowych celów – zostają głęboko zakorzenione w psychice wszystkich jednostek, wówczas – jak uważał radziecki pedagog – następuje idealny stan rzeczy i nic nie jest w stanie zatrzymać rozwoju kolektywu<sup>297</sup>.

Jedynie dzięki podjęciu wspólnych działań człowiek jest w stanie osiągnąć najwyższy stopień zadowolenia osobistego, które – zdaniem Makarenki – jest nierozzerwalnie związane ze szczęściem całego kolektywu, a zawiera się ono w świadomości tego, że jednostkowa działalność przynosi jak największą korzyść całemu społeczeństwu<sup>298</sup>. Tylko w taki sposób można stać się ideałem człowieka – „czynnym, silnym, zdyscyplinowanym członkiem zespołu, przedstawicielem mężnej

---

<sup>292</sup> Tamże, s. 13.

<sup>293</sup> J. Miedynski, *Antoni Makarenko...*, op. cit., s. 19.

<sup>294</sup> Tamże, s. 26.

<sup>295</sup> Tamże, s. 60.

<sup>296</sup> Tamże, s. 88.

<sup>297</sup> Tamże, s. 90.

<sup>298</sup> Tamże, s. 100.



i dzielnej młodej gwardii”<sup>299</sup>. Kształtowanie takich ludzi to zadanie radzieckich pedagogów – wykonawców „najszczytniejszego zadania” i „twórców kadr dla wszystkich dziedzin życia”. Wychowując nowych ludzi, muszą oni najpierw sami stać się ich wzorem poprzez osiągnięcie wysokiego stopnia komunistycznej moralności<sup>300</sup>, aby być w stanie wychować każde dziecko na doskonałego człowieka radzieckiego – ukształtować jego psychikę w taki sposób, by nie trzeba było dokonywać późniejszych „przeróbek”, co jest zdaniem o wiele trudniejszym<sup>301</sup>.

#### **2.4. Twórczość artystyczna jako narzędzie kształtowania nowej świadomości – film najważniejszą ze sztuk**

Zwycięstwo Rewolucji Październikowej otworzyło kolejny rozdział w rozwoju kultury; pojawił się nowy, masowy odbiorca, który jednocześnie miał stać się jej współtwórcą<sup>302</sup>. Włodzimierz Lenin już od samego początku zaczął wzywać twórców do „zrywania fałszywych szyldów” po to, aby „obłudnie chępiącej się wolnością” literaturze burżuazyjnej przeciwstawić literaturę „jawnie wolną i związaną z proletariatem”<sup>303</sup>. Pragnienie realizacji ideału nowego społeczeństwa nakazało liderowi bolszewików dokonać ścisłego powiązania kultury z socjalistycznym budownictwem<sup>304</sup>. Wierzył on, iż rewolucja oświatowo-kulturalna zmieniła skalę i hierarchię potrzeb mas pracujących oraz przyspieszyła kształtowanie się nowej etyki człowieka pracy „wyzwolonej”<sup>305</sup>, który od tej pory, jako przedstawiciel „rozbudzonej masy ludowej”, żądać będzie nie tylko „chleba, ziemi, sprawiedliwości i pokoju”, ale także nowej sztuki, w której tworzeniu zapragnie uczestniczyć<sup>306</sup>.

Leninizm w dziedzinie kultury oznaczać miał przejście od jedynie teoretycznej działalności do jej praktycznej realizacji. Postulowano więc przeniesienie punktu ciężkości w ramach aktywności kulturalnej na problematykę „przekształcająco-

---

<sup>299</sup> Tamże, s. 102.

<sup>300</sup> Tamże, s. 115.

<sup>301</sup> Tamże, s. 123.

<sup>302</sup> J. Kossak, *Wstęp*, [w:] W. Lenin, *O kulturze*, Warszawa 1970, s. 11-12.

<sup>303</sup> Tamże, s. 5.

<sup>304</sup> Tamże, s. 9.

<sup>305</sup> Tamże, s. 14.

<sup>306</sup> Tamże, s. 12.

wychowawczej” roli sztuki<sup>307</sup>. Taka działalność oparta została na fundamencie filozofii marksistowskiej, która – jak twierdził Lenin – jako jedyna prawidłowo wyrażała interesy, punkt widzenia i kulturę rewolucyjnego proletariatu<sup>308</sup>. Zadaniem twórców nowej kultury stało się więc przyswojenie wszystkich wartościowych z punktu widzenia socjalizmu osiągnięć w rozwoju myśli ludzkiej oraz przetworzenie ich w duchu marksistowsko-leninowskim<sup>309</sup>. Pożądany kierunek rozwoju owej „prawdziwej kultury” Lenin rozumiał jako walkę proletariatu przeciwko wszelkiemu wyzyskowi ze strony ustroju kapitalistycznego<sup>310</sup>.

Przywódca bolszewików żywił przekonanie, że robotnicy wszystkich narodowości prowadzą nieustającą walkę o wolność, która miała być rękojmą kultury międzynarodowej, pozbawionej najbliższej choćby formy ucisku<sup>311</sup>. Jako przeciwnik kultury narodowej, w której widział przejaw burżuazyjnego nacjonalizmu, wzywał on do upowszechniania socjalistyczno-demokratycznej internacjonalistycznej kultury proletariackiej<sup>312</sup>, którą należało krzewić nie tylko w kręgach robotniczych, ale także wśród chłopstwa<sup>313</sup>.

Według wodza rewolucji, ogarnięci zapałem walki o socjalizm robotnicy chcieli stworzyć możliwie jak najlepszy aparat państwowy, jednakże z powodu „niedostatecznego oświecenia” oraz zbyt niskiego poziomu kultury, który jest do tego niezbędny, nie wiedzieli, w jaki sposób mają to uczynić<sup>314</sup>. Dlatego też zadaniem priorytetowym stał się dla Lenina rozwój kultury proletariackiej wśród mas robotniczo-chłopskich, jednakże bez pośpiechu i nadmiernego rozmachu, zgodnie z zasadą: „lepiej mniej, ale lepiej”<sup>315</sup>. Aby stworzyć nowy aparat państwowy, należało, zdaniem Włodzimierza Iljicza, „po pierwsze uczyć się, po drugie uczyć się, po trzecie uczyć się”, a następnie kontrolować, by zdobyta wiedza nie została zaprzepaszczona, by nie stała się „martwą literą lub modnym frazesem”, by „wchodziła w krew” i w pełni stawiała się rzeczywistym elementem składowym życia codziennego obywateli kraju, który stawia

---

<sup>307</sup> Tamże, s. 15-16.

<sup>308</sup> W. Lenin, *O kulturze*, op. cit., s. 110.

<sup>309</sup> Tamże, s. 110-111.

<sup>310</sup> Tamże, s. 111.

<sup>311</sup> Tamże, s. 58.

<sup>312</sup> Tamże, s. 61.

<sup>313</sup> Tamże, s. 127.

<sup>314</sup> Tamże, s. 132-133.

<sup>315</sup> Tamże, s. 130.

sobie za cel przeobrażenie się w państwo socjalistyczne<sup>316</sup>.

W stworzonych przez rewolucję bolszewicką nowych warunkach kulturowych oraz społeczno-politycznych, jakie panowały w latach dwudziestych i trzydziestych, pojawił się nowy kierunek w sztuce, zwany realizmem socjalistycznym (sorealizmem). Jego źródła – jak podaje Edward Możejko – sięgały realizmu dziewiętnastowiecznego, interpretowanego jako środek odzwierciedlania obiektywnej rzeczywistości społecznej. Był on więc swoistą kontynuacją realizmu, z tą jednak różnicą, że dziewiętnastowieczni twórcy, kreując własną wizję rzeczywistości w imię ogólnoludzkich ideałów humanistycznych (dobra, sprawiedliwości, piękna), nie wysuwali żadnego konkretnego programu naprawy istniejącego zła. Socrealista natomiast musiał podporządkować się ideałom socjalizmu i występować zawsze jako piewca rewolucji o charakterze globalnym<sup>317</sup>.

Pisarz i zagorzały zwolennik rewolucji, Maksym Gorki<sup>318</sup>, podkreślając ogólnohumanistyczny aspekt socrealizmu, stwierdził, że ta nowa metoda utwierdza byt jako twórczą aktywność, której celem jest nieprzerwane rozwijanie najcenniejszych wartości indywidualnych człowieka w imię szczęścia na ziemi i zjednoczenia ludzkości w jedną rodzinę<sup>319</sup>. Według teoretyków realizmu socjalistycznego, podstawowym organizatorem kultury i źródłem wszelkich idei jest praca mas, dlatego też głównym bohaterem nowej sztuki powinna stać się praca, a ściślej rzecz ujmując – ukształtowany w procesie pracy człowiek. Przedstawienie konkretnej sytuacji w dziele socrealistycznym musiało się zawsze łączyć z zadaniem przekształcenia człowieka w ducha socjalizmu; trzeba było ukazywać rzeczywistość nie taką, jaką jest w istocie, lecz taką, jaką być powinna<sup>320</sup>. Ten nowy prąd w sztuce miał się stać „własną, samodzielną i niezależną” kulturą proletariatu<sup>321</sup>.

Zgodnie z nową koncepcją sztuki, artysta zawsze powinien mieć na uwadze dobro ustroju i tworzyć swoje dzieło tak, aby czynnik ideologiczny był jego dominującym komponentem. W socrealizmie cele doktryny socjalistycznej zostały postawione ponad

---

<sup>316</sup> Tamże, s. 133-134.

<sup>317</sup> E. Możejko, *Realizm socjalistyczny. Teoria. Rozwój. Upadek*, Kraków 2001, s. 14-15.

<sup>318</sup> Powieść Gorkiego *Matka* (1906) przez wielu badaczy uznawana jest za pierwszy utwór realizmu socjalistycznego, choć oficjalną doktryną artystyczną stał się on dopiero w roku 1934 (zob. szerzej: E. Możejko, *Realizm socjalistyczny...*, op. cit., s. 24, 47).

<sup>319</sup> E. Możejko, *Realizm socjalistyczny...*, op. cit., s. 17.

<sup>320</sup> Tamże, s. 18.

<sup>321</sup> Tamże, s. 25.

sumieniem twórcy – stały się ważniejsze aniżeli jego samodzielne obserwacje. Refleksje wywołane przez rzeczywistość obiektywną musiały zostać poddane kontroli „wewnętrznego cenzora”, czyli ideologii marksistowskiej<sup>322</sup>, która określała specyfikę tego nurtu, uznając proletariat za siłę sprawczą, będącą w stanie sfinalizować pod przewodem partii budowę socjalizmu. Jak podaje Możejko, realizm socjalistyczny w skrócie określić można równaniem: realizm plus ideologia marksistowska<sup>323</sup>; innymi słowy, socrealizm to metoda przedstawiania rzeczywistości w jej rewolucyjnym rozwoju<sup>324</sup>.

Najważniejszym gatunkiem literackim doby realizmu socjalistycznego była powieść produkcyjna, której główny wyznacznik stanowiły cele utylitarne – w szczególności zaś jej funkcja wychowawcza<sup>325</sup>. Priorytetowym zadaniem pisarzy socrealistycznych stało się tworzenie literatury, która, będąc jednym z najważniejszych narzędzi w dziele kształtowania nowego człowieka, miała pomagać w budowie kraju socjalistycznego. Twórczość artystyczna winna była stać się siłą kierującą procesem kreowania nowej indywidualności ludzkiej i nowego porządku życia<sup>326</sup>. O wartości danego dzieła miały więc świadczyć nie tyle jego walory estetyczne, ile wpływ na kształtowanie świadomości etycznej (czyli ideologicznej), stanowiącej nadrzędny element wychowania mas pracujących w duchu socjalizmu<sup>327</sup>.

Kreowanie obrazu nowego życia oraz wskazywanie dróg ewolucji jednostki ku osiągnięciu idealnego stanu świadomości i postępowania, a także propagowanie komunistycznych stosunków międzyludzkich stały się punktem centralnym socrealistycznej twórczości. Rzecz polegała bowiem nie na tym, jaki typ bohatera twórcy ukazywali w swoich działach, ale na tym, kogo udało im się wychować; a należało wychowywać jeden typ człowieka – typ bolszewika<sup>328</sup>.

Tworzenie człowieka nowych czasów<sup>329</sup> stało się najważniejszym zadaniem twórców sztuki socrealistycznej - jej wychowawcza rola stanowiła bowiem naczelną

---

<sup>322</sup> Tamże, s. 41.

<sup>323</sup> Tamże, s. 45.

<sup>324</sup> Tamże, s. 65.

<sup>325</sup> P. Fast, *Realizm socjalistyczny w literaturze rosyjskiej*, Kraków 2003, s. 21.

<sup>326</sup> Tamże, s. 22-23.

<sup>327</sup> Tamże, s. 24-25.

<sup>328</sup> Tamże, s. 27-28.

<sup>329</sup> Zob. tamże, s. 32.

wymóg stawiany przedstawicielom tego nurtu<sup>330</sup>. Za najwyższy przejaw piękna – sedno estetyki socrealistycznej – uznano zatem wszystko to, co służyło rozwojowi społeczeństwa socjalistycznego i osobowości komunistycznej<sup>331</sup>. Zgodnie z postulatami Maksyma Gorkiego, zadanie literatury „realistycznej” polegało na przedstawianiu człowieka „nie tylko takim, jakim on jest dziś, ale i takim, jakim powinien on być – i będzie – jutro”<sup>332</sup>.

Także wszelkie konflikty musiały zniknąć z dzieł literatury i innych dziedzin sztuki, gdyż, jak uważano, w kraju socjalistycznym, w którym interesy jednostki zbiegły się z interesami ogółu, nie może być miejsca na choćby najlżejszy przejaw dysonansu. W Związku Radzieckim indywidualny człowiek to członek kolektywu, a zatem jego dążenia osobiste są identyczne z ogólnonarodowymi; jedność celów jednostki i masy stwarza między nimi harmonię i likwiduje jakiegokolwiek antagonizmy w stosunkach międzyludzkich<sup>333</sup>. W takiej idyllicznej rzeczywistości mógł istnieć jedynie konflikt dobrego ze wspańiałym<sup>334</sup>.

Nowy model człowieczeństwa to centralny punkt kultury socrealistycznej – rezultat skłonności do idealizacji postępu oraz wiary w nieograniczone możliwości ludzkości i pragnienia pełnego panowania nad naturą. Stąd też zrodziło się przekonanie, że za sprawą postępu technicznego, społecznego i kulturowego możliwe stanie się stworzenie lepszego świata oraz wykreowanie jego obywatela – nowego, socjalistycznego, idealnego człowieka<sup>335</sup>.

„Uprzedmiotowany i pozbawiony więzi z efektem swojej pracy” człowiek epoki kapitalizmu w nowej rzeczywistości będzie w stanie przezwyciężyć alienację – wyobcowanie ze świata i uczucie obcości wobec samego siebie. Komunizm znosi bowiem rozdział życia człowieka na państwowe i prywatne, taktując to, co społeczne, jako własne, osobiste<sup>336</sup>; ogólne i indywidualne w nowym ustroju przedstawiane jest

---

<sup>330</sup> Por. tamże, s. 180.

<sup>331</sup> E. Możejko, *Realizm socjalistyczny...*, op. cit., s. 91.

<sup>332</sup> Cyt. za: E. Możejko, *Realizm socjalistyczny...*, op. cit., s. 110.

<sup>333</sup> Tamże, s. 111-112.

<sup>334</sup> Zob. L. Suchanek, *Świadkowie, oskarżyciele, sprzymierzeńcy i obrońcy. O postawach pisarzy rosyjskich*, [w:] tenże (red.), *Dać świadectwo prawdzie. Portrety współczesnych pisarzy rosyjskich*, Kraków 1996, s. 18.

<sup>335</sup> M. Brzostowicz-Klajn, *Nowego człowieka obraz*, [w:] Z. Łapiński, W. Tomasik (red.), *Słownik realizmu socjalistycznego*, Kraków 2004, s. 147.

<sup>336</sup> Tamże.

jako coś nierozzerwalnego<sup>337</sup>. Dlatego też w sztuce socrealistycznej jednostkę odzwierciedlano jako część zbiorowości – kolektywu, bez którego, jak uważano, nie mogła istnieć w nowych warunkach społecznych.

Nowy człowiek miał być istotą doskonale integralną, posiadającą niezwykłą siłę woli i będącą w stanie pokonać dotychczasowe ludzkie ograniczenia oraz pogodzić przeciwieństwa, takie jak prywatność i społeczność, natura i kultura, siła i delikatność, rozum i uczucie, ciało i duch, młodość i dojrzałość, a nawet męskość i kobiecość<sup>338</sup>. Koncepcja nowej jednostki zakładała możliwość osiągnięcia absolutnej harmonii zarówno na poziomie pojedynczej istoty, jak i całego społeczeństwa<sup>339</sup>.

Teoretycy realizmu socjalistycznego wysunęli postulat podporządkowania sztuki doraźnym celom politycznym, co miało uczynić zeń instrument walki ideologicznej przeciwko tak zwanym „reakcyjnym poglądom i teoriom burżuazyjnym”<sup>340</sup>. Ówczesny bohater pozytywny powinien reprezentować humanizm, okazywać męstwo i twardość charakteru, być optymistą, a także w razie potrzeby zdobyć się na poświęcenie i heroizm<sup>341</sup>. Główną ambicją utworów socrealistycznych była ich funkcja dydaktyczno-wychowawcza<sup>342</sup>, ukazująca „nowe życie” rozumiane jako istnienie dzięki działaniu, którego celem jest „ciągły rozwój najbardziej wartościowych indywidualnych predyspozycji człowieka, służących jego zwycięstwu nad siłami przyrody” – czynnik zarówno polityczny, jak i kulturotwórczy, kształtujący „historyczną samoświadomość” proletariatu<sup>343</sup>.

Celem twórczości socrealistycznej było zatem budowanie nowej rzeczywistości i kreowanie nowego człowieka, co z kolei doprowadziło do zastąpienia funkcji estetycznej ówczesnych dzieł dążeniem do określenia ich wartości z punktu widzenia perswazyjnej skuteczności w dziele kształtowania światopoglądu odbiorcy zgodnie z założonym ideałem „pełnowartościowego, treściwego, pracowitego życia”. Optymistycznie zakładano więc, że taki sposób ukazywania ideału człowieka doprowadzi do ewolucji poglądów i dostosuje świadomość odbiorcy do poziomu

---

<sup>337</sup> Zob. E. Możejko, *Realizm socjalistyczny...*, op. cit., s. 217.

<sup>338</sup> M. Brzostowicz-Klajn, *Nowego człowieka obraz*, op. cit., s. 149.

<sup>339</sup> Por. tamże.

<sup>340</sup> E. Możejko, *Realizm socjalistyczny...*, op. cit., s. 165.

<sup>341</sup> Tamże, s. 112.

<sup>342</sup> P. Fast, *Realizm socjalistyczny...*, op. cit., s. 129.

<sup>343</sup> Tamże, s. 267-268.

idealnego bohatera<sup>344</sup>.

Kultura doby socrealizmu znajdowała się pod nieustającym naciskiem przymusu ideologicznego<sup>345</sup>; i chociaż najwięcej uwagi poświęcano literaturze, to w rzeczywistości zasady jej konstruowania odnosiły się do wszystkich dziedzin twórczości artystycznej – od malarstwa, poprzez film, teatr, aż do sztuk nieprzedstawiających, takich jak muzyka, architektura czy wzornictwo<sup>346</sup>.

Szczególną rolę w dziele kształtowania nowego człowieka zyskała, wedle słów Lenina „najważniejsza ze sztuk”, czyli film<sup>347</sup>. Bolszewicy od razu po rewolucji zrozumieli agitacyjne możliwości X Muzy; zaczęto więc przeprowadzać doniosły eksperyment z udziałem pierwszej na świecie kinematografii „uwolnionej od kapitału i od obowiązku przynoszenia zysku za wszelką cenę”<sup>348</sup>. Film stał się głównym narzędziem upowszechniania kultury socjalistycznej oraz szerzenia propagandy ideologicznej w procesie „oświecenia klasy robotniczej i mas ludowych”<sup>349</sup>.

Wysoka ranga tej nowej sztuki w młodym państwie socjalistycznym wynikała nade wszystko z faktu, iż w warunkach wielkiego analfabetyzmu wśród mas chłopskich, a nierzadko i robotniczych, film stał się najbardziej dostępną i atrakcyjną formą propagowania ideologii komunistycznej<sup>350</sup>. Do zrozumienia przekazu filmowego nie była bowiem potrzebna żadna dodatkowa umiejętność (jak czytanie), w związku z czym mógł on dotrzeć nawet do najmniej oświeconych warstw społeczeństwa. Lenin, wzywając nauczycieli, inżynierów i urzędników do udziału w dziele walki z analfabetyzmem, za konieczne uznał jednocześnie „szersze i systematyczniejsze wykorzystanie filmów dla propagandy produkcyjnej”, o których ludność miała się dowiadywać dzięki afiszom i plakatom umieszczanym w pobliżu fabryk, warsztatów czy szkół technicznych<sup>351</sup>.

Sztuka filmowa cieszyła się ogromnym zainteresowaniem zwłaszcza ze strony ludzi młodych, którzy, będąc pod wpływem między innymi burzycielskich haseł futuryzmu, poczęli prowadzić żarliwe dyskusje nad przyszłością kinematografii. Młodzi zapaleńcy,

---

<sup>344</sup> Tamże, s. 180-182.

<sup>345</sup> Zob. tamże, s. 327.

<sup>346</sup> Tamże, s. 323.

<sup>347</sup> Zob. J. Płażewski, *Historia filmu 1895-2005*, Warszawa 2005, s. 58.

<sup>348</sup> Tamże.

<sup>349</sup> Zob. B. Mucha, *Sztuka filmowa w Rosji (1896-1996)*, Piotrków Trybunalski 2002, s. 68.

<sup>350</sup> Tamże, s. 79.

<sup>351</sup> W. Lenin, *O oświacie i wychowaniu*, op. cit., s. 190.

uznawszy dotychczasową historię sztuki za pomyłkę, odrzucili całe kulturalne dziedzictwo, by na zupełnie pustym placu budować od nowa sztukę proletariacką. Miała to być w najwyższym stopniu oryginalna sztuka działania, ruchu i dynamiki społecznej, całkowicie zrywająca z przeszłością i wzbraniająca się przed czerpaniem jakichkolwiek inspiracji z osiągnięć kultury światowej – w szczególności zaś z realizmu, nazywanego pogardliwie „bezpłodnym opisywactwem”<sup>352</sup>.

Lenin osobiście sprawował nadzór nad rozwojem kinematografii - poświęcając jej najwięcej uwagi spośród wszystkich dziedzin kultury - która w jego mniemaniu służyć miała głównie realizacji rewolucyjnych dążeń narodu, stać się instrumentem ideologicznej propagandy<sup>353</sup>. W 1921 roku sprecyzowano trzy podstawowe rodzaje filmów: artystyczne (fabularne), popularnonaukowe oraz kronikarsko-dokumentalne. Największe znaczenie Lenin przypisywał tej ostatniej dziedzinie sztuki filmowej, uważając, że „produkcję nowych filmów, przepojonych ideologią komunistyczną i odzwierciedlających radziecką rzeczywistość, należy rozpocząć od kronik”<sup>354</sup>.

Oprócz zdominowanych przez wydarzenia rozgrywające się na frontach wojny domowej kronik, duże znaczenie przypisywano także agitfilmom<sup>355</sup> - tak zwanym „agitkom”, czyli krótkim fabularyzowanym filmikom propagandowym<sup>356</sup>. Zadaniem tych agitacyjnych obrazów-plakatów, dotyczących aktualnych wydarzeń politycznych w kraju, była walka z tendencjami antyrewolucyjnymi, pochwała działań Armii Czerwonej oraz wzywanie do budowy obiecwanego przez komisarzy ludowych ziemskiego raj<sup>357</sup>.

Przedmiotem szczególnej troski Lenina była walka z religią. Za sprawą powołanego specjalnie w tym celu Stowarzyszenia Wojujących Bezbożników niszczone i zamykano świątynie, represjonowano duchownych oraz konfiskowano cenne naczynia liturgiczne. Podjęto również decyzję o likwidacji świętych relikwii, dopuszczając się aktów bezbożnictwa w stosunku do szczątków największych rosyjskich świętych – Sergiusza z Radoneża oraz Tichona Zadonskiego. W związku z ekshumacją ich prochów nakręcono dwa filmy propagandowe, które miały na celu rozwinięcie legendy

---

<sup>352</sup> J. Płażewski, *Historia filmu...*, op. cit., s. 61-62.

<sup>353</sup> B. Mucha, *Sztuka filmowa...*, op. cit., s. 78-79.

<sup>354</sup> Tamże, s. 79.

<sup>355</sup> Tamże, s. 81.

<sup>356</sup> J. Płażewski, *Historia filmu...*, op. cit., s. 59.

<sup>357</sup> Zob. B. Mucha, *Sztuka filmowa...*, op. cit., s. 81-83.



o cudownym zachowaniu się relikwii tych świętych, do których odbywano liczne pielgrzymki religijne. Lenin bardzo cenił te filmy, uważając, że wystarczą one, aby zniechęcić do religii setki tysięcy ludzi<sup>358</sup>.

Włodzimierz Iljicz bezustannie wydawał dyrektywy twórcom kronik, a także udzielał wskazówek dotyczących realizacji filmów popularnonaukowych. Były to przede wszystkim filmy instruktażowe, ukazujące między innymi sposoby wykorzystywania bogactw naturalnych, a także oświatowe, poruszające ówczesne problemy, z jakimi ludność miała do czynienia – walkę z chorobami (gruźlicą i cholerą), upowszechniając tym samym nawyki higieniczne wśród społeczeństwa<sup>359</sup>.

Podczas XII Zjazdu Komitetu Centralnego w 1923 roku podjęto następującą rezolucję dotyczącą sztuki filmowej:

Dopóki kina wyświetlają stare rosyjskie filmy lub obrazy produkcji zachodnioeuropejskiej, stają się faktycznie głosicielem burżuazyjnych wpływów albo czynnikiem rozkładowo działającym na masy pracujące. Jest przeto rzeczą niezbędną powiększyć radziecką produkcję filmową bądź za pomocą specjalnych subwencji rządowych, bądź przez uzyskanie kapitałów obrotowych zagranicznych i rosyjskich, przy pełnym zabezpieczeniu ideowego kierownictwa i kontroli państwa i partii<sup>360</sup>.

Należało zatem zorganizować pełną kontrolę Ludowego Komisariatu Oświaty nad wszystkimi filmami wyświetlanymi w Związku Radzieckim, a stanowiska kierownicze w kinematografii koniecznie musiały zostać obsadzone przez komunistów, którzy byliby w stanie zapewnić odpowiedni poziom wychowawczy i propagandowy produkowanych dzieł<sup>361</sup>.

Zdolność ruchomego obrazu do manipulowania opinią publiczną pozwoliła władzom radzieckim wykorzystać film jako główny instrument propagandy socjalistycznej, której celem nadrzędnym stała się edukacja mas, rozumiana jako ukazywanie „prawdy”, co było warunkiem koniecznym dla rozwoju świadomości rewolucyjnej najniższych klas społecznych<sup>362</sup>. Bolszewicka „prawda” mogła więc dzięki kinematografii dotrzeć do wszystkich obywateli kraju – nawet tych nieumiejących

---

<sup>358</sup> Tamże, s. 83-84.

<sup>359</sup> Tamże, s. 84-85.

<sup>360</sup> Tamże, s. 89.

<sup>361</sup> Tamże.

<sup>362</sup> P. Kenez, *Cinema and Soviet society, 1917-1953*, Cambridge 1992, s. 1-2.

czytać. Widzowie widzieli na ekranie jedynie to, co władza chciała im pokazać, a jakakolwiek dowolność i samodzielność ze strony reżyserów była skutecznie tłumiona przez aparat państwowy. Całkowita kontrola nad kinematografią nie była zresztą sprawą trudną, gdyż (w przeciwieństwie do innych rodzajów sztuki, jak literatura czy malarstwo) przedsięwzięcie związane z produkcją dzieła filmowego wymagało sporych nakładów finansowych, co też skutecznie uniemożliwiało przyjmowanie przez reżyserów postawy niepokornej wobec reżymu i zapewniało państwu monopol<sup>363</sup>.

Ponieważ bolszewicy pokładali ogromną wiarę w potęgę kinematografu, nie szczędzili środków finansowych na wspieranie reżyserów tworzących filmy zgodne z komunistyczną ideologią; uważali, że ruchomy obraz przekazuje widzowi nie tylko informacje na poziomie świadomym, ale nade wszystko podświadomym – dzięki temu przeszłość mogła „przemawiać” z ekranu i wpływać na kształtowanie ówczesnej rzeczywistości<sup>364</sup>. Dlatego też, by sztuka filmowa mogła wpływać na teraźniejszość i ją przekształcać zgodnie z zamierzeniami partii, musiała wpięrow zmienić przeszłość – „wyprodukować” historię na nowo<sup>365</sup>.

Kulturotwórcza rola filmu polegała więc na tym, by poprzez pryzmat historii przebudowywać rzeczywistość, ukazując komunizm jako konieczność – etap w rozwoju dziejów, który musi nieuchronnie nastąpić, i który swymi korzeniami sięga czasów odległych<sup>366</sup>. Historia przestała być obiektywną, udokumentowaną przeszłością, stając się narzędziem tworzenia nowego świata i nowego człowieka; dla posłusznych władzy filmowców rzeczywistość czasów minionych zupełnie straciła na znaczeniu – liczyła się jedynie teraźniejszość, a ściślej rzecz ujmując - przyszłość, którą należało budować tu i teraz<sup>367</sup>.

Bolszewicy, uznając kinematograf za najnowsze osiągnięcie technologiczne, doszli do wniosku, że z jego pomocą uda się zniszczyć „zacofaną chłopską Rosję” i na jej miejscu wybudować nowoczesne państwo, wyprzedzające pod każdym względem kraje Europy Zachodniej. Jakiż zatem mógł być bardziej efektywny sposób przekazania społeczeństwu idei realizacji nowego świata, niżli dzięki wykorzystaniu tego

---

<sup>363</sup> Por. tamże, s. 3.

<sup>364</sup> Tamże, s. 3-4.

<sup>365</sup> E. Dobrenko, *Stalinist cinema and the production of history*, Edinburgh 2008, s. 1.

<sup>366</sup> Por. tamże, s. 2.

<sup>367</sup> Por. tamże.

najnowocześniejszego medium?<sup>368</sup>

Nazwawszy kino „iluzją, która dyktuje życiu własne prawa”, Józef Stalin najpełniej wyraził wiarę w potęgę kinematografu jako instrumentu przekształcania świata; film stał się więc nie tyle nową sztuką, co nową rzeczywistością<sup>369</sup>. Nie dziwi zatem fakt, że w radzieckiej kinematografii dominowała twórczość dokumentalna, a w szczególności dzieła o charakterze agitacyjno-propagandowym („agitpropfilmy”) oraz polityczno-oświatowym („politproswietfilmy”). Za podstawę produkcji filmowej uznano więc filmy „instruktażowe, oświatowe oraz naukowe”, które wyparły utwory fabularne – artystyczne – „nienadążające za szybkim tempem życia”<sup>370</sup>.

Historia filmu radzieckiego doskonale odzwierciedla zmiany idei politycznych, które bolszewicy pragnęli ukazywać przy pomocy ruchomego obrazu. Najlepszym przykładem jest tutaj twórczość wybitnego rosyjskiego reżysera – Siergieja Eisensteina – który, traktując w filmach lat dwudziestych masę jako głównego bohatera i przypisując jej kluczową rolę w procesie kształtowania rzeczywistości, w latach trzydziestych na plan pierwszy wysuwa bohatera indywidualnego jako twórcę historii<sup>371</sup>.

Film *Strajk* (1924) w reżyserii Eisensteina po raz pierwszy w dziejach światowej kinematografii ukazał masy robotnicze jako zorganizowaną siłę rewolucyjną<sup>372</sup>. Podobnie rzecz się miała z kolejnymi dziełami tego reżysera. Bohaterem upamiętniającego wydarzenie rewolucyjne 1905 roku arcydzieła *Pancernik Potiomkin* (1925) jest załoga statku, której członkowie, odmówiwszy spożycia zepsutego mięsa, wzniesają bunt przeciwko dowództwu<sup>373</sup>. Również do najlepszych epizodów *Października* (1927), zrealizowanego z okazji dziesiątej rocznicy rewolucji, należą sceny masowe, ukazujące przełomowe momenty bolszewickiego przewrotu<sup>374</sup>.

Pod koniec lat trzydziestych Eisenstein zainteresował się jednak bohaterem indywidualnym. Przystąpił więc do realizacji filmu *Łąki bieżyńskie* (1937), poświęconego „prawdziwemu bohaterowi” – Pawlikowi Morozowowi – chłopcu, który

---

<sup>368</sup> P. Kenez, *Cinema...*, op. cit., s. 30.

<sup>369</sup> E. Dobrenko, *Stalinist cinema...*, op. cit., s. 191.

<sup>370</sup> B. Mucha, *Sztuka filmowa...*, op. cit., s. 142.

<sup>371</sup> P. Kenez, *Cinema...*, op. cit., s. 4.

<sup>372</sup> B. Mucha, *Sztuka filmowa...*, op. cit., s. 113.

<sup>373</sup> Tamże, s. 113-114.

<sup>374</sup> Tamże, s. 118.

zadenuncjował władzom własnego ojca jako kułackiego dywersanta, co też miało go uczynić wzorem do naśladowania dla młodzieży<sup>375</sup>. W tym czasie wzrosło w radzieckiej kinematografii także zainteresowanie historią, w związku z czym zaczęto poszukiwać w przeszłości Rosji wartościowych wzorców osobowościowych – wybitnych wodzów, carów czy przywódców ludowych, odznaczających się odwagą, patriotyzmem i bezwzględnością w działaniu. Miały na to wpływ w szczególności osobiste upodobania Stalina, który uważał się (i był uważany) za wybitną indywidualność, posiadającą prawo do tworzenia historii<sup>376</sup>.

Największym dziełem tego okresu jest *Aleksander Newski* (1938) Eisensteina, który, przypominając trzynastowieczne zwycięstwo nad Zakonem Kawalerów Mieczowych, miał budzić uczucia patriotyczne i wolę zwycięstwa w czasie, gdy nad Europą zawisła groźba hitlerowskiej agresji<sup>377</sup>. Ukazana w filmie historyczna rzeczywistość w istocie ułożona została nie w przeszłości, lecz dokładnie w czasie produkcji, odzwierciedlając nie tyle historyczne fakty, ile czasy drugiej połowy lat trzydziestych XX w. *Aleksander Newski* faktycznie mówi więcej o 1938 roku niż o trzynastym wieku; błyszcząca na ekranie „prawda życia i historii” ukazywała przede wszystkim czasy stalinowskie, nie zaś średniowieczną przeszłość<sup>378</sup>.

Podobna „aktualizacja” historii widoczna jest także w najwybitniejszym filmie czasów II wojny światowej – dwuczęściowym<sup>379</sup> *Iwanie Groźnym* (1944-1945) Eisensteina<sup>380</sup>. Jeśli Newski ukazany został przez Eisensteina raczej jako święty aniżeli dowódca wojskowy<sup>381</sup>, to Iwana IV reżyser ukształtował na wzór romantycznego bohatera-samotnika<sup>382</sup>, kreując go na wspaniałego architekta wielkości Rusi, wybitną indywidualność polityczną, człowieka naznaczonego stygmatem nieprzeciętnego męża stanu<sup>383</sup>. Filmowa rehabilitacja cara Iwana to znakomity przykład kultu jednostki, który

---

<sup>375</sup> Tamże, s. 166.

<sup>376</sup> Tamże, s. 171.

<sup>377</sup> Tamże, s. 173.

<sup>378</sup> E. Dobrenko, *Stalinist cinema...*, op. cit., s. 4.

<sup>379</sup> Eisenstein zamierzał stworzyć dzieło trzyczęściowe, jednakże z powodu choroby, zakończonej jego śmiercią w 1948 roku, nie doszło do sfinalizowania tryptyku (zob. B. Mucha, *Sztuka filmowa...*, op. cit., s. 209).

<sup>380</sup> B. Mucha, *Sztuka filmowa...*, op. cit., s. 208.

<sup>381</sup> Zob. E. Dobrenko, *Stalinist cinema...*, op. cit., s. 67.

<sup>382</sup> Tamże, s. 44.

<sup>383</sup> B. Mucha, *Sztuka filmowa...*, op. cit., s. 210.

miał na celu z jednej strony usprawiedliwienie Stalinowskiego terroru<sup>384</sup>, z drugiej zaś – ukazanie „ojca narodu” jako monumentalnego pomnikowego herosa<sup>385</sup>, jako indywidualność będącą personifikacją historii i kształtującą przyszłość zgodnie z własnymi zamierzeniami<sup>386</sup>.

W kinematografii powojennej miejsce wodzów wiodących naród do zwycięstwa zajęli ludzie nauki i kultury – wybitni uczeni, wynalazcy, kompozytorzy czy poeci. Bohaterowie filmów biograficznych – ludzie pracujący na rzecz dobra społeczeństwa – musieli być zawsze bojownikami o postęp, racjonalistami i materialistami walczącymi o wyzwolenie ludu z kapitalistycznej niewoli - wzorami do naśladowania<sup>387</sup>.

Kino radzieckie stało się najskuteczniejszym narzędziem komunistycznej propagandy – instrumentem kreowania mitu, który miał oddziaływać na masy, tworząc nowego człowieka<sup>388</sup>. Filmy ukazywały bowiem idee budowy nowego państwa socjalistycznego i udziału w tym procesie robotnika czy chłopca – z każdym dniem coraz bardziej uświadamianego towarzysza<sup>389</sup>. Temu „radzieckiemu eksperymentowi”, przeprowadzanemu w kulturze, w której film uznano za sztukę najważniejszą<sup>390</sup>, przyświecała optymistyczna wiara w to, że ludzkość można zmienić. Ideolodzy systemu żywili przekonanie, że stworzenie alternatywnej rzeczywistości - ukazującej życie nie jakim jest, lecz jakim być powinno<sup>391</sup> – w której „świetlana przyszłość” spływać będzie z kinowych ekranów, wyzwoli w widzach pragnienie ofiarnej pracy na rzecz konstruowania nowego świata, do którego prowadzić ich będzie umiłowany wódz – nie człowiek bynajmniej, lecz „bóg”<sup>392</sup> – wielki budowniczy raj.

---

<sup>384</sup> Zob. E. Dobrenko, *Stalinist cinema...*, op. cit., s. 44.

<sup>385</sup> Zob. tamże, s. 84.

<sup>386</sup> Por. tamże, s. 105.

<sup>387</sup> B. Mucha, *Sztuka filmowa...*, op. cit., s. 224-225.

<sup>388</sup> Por. E. Dobrenko, *Stalinist cinema...*, op. cit., s. 5.

<sup>389</sup> B. Gierszewska, *Socrealizm nieuświadomiony? O recenzjach filmów sowieckich w polskiej prasie lat trzydziestych*, [w:] K. Stępnik, M. Piechota (red.) *Socrealizm. Fabuły – komunikaty – ikony*, Lublin 2006, s. 253.

<sup>390</sup> Tamże, s. 255.

<sup>391</sup> Zob. P. Kenéz, *Cinema...*, op. cit., s. 248.

<sup>392</sup> Zob. tamże, s. 232.

## 2.5. Wyznanie i rytuał człowieka radzieckiego – zideologizowana kultura jako surogat religii

Spółeczeństwo kapitalistyczne – jak uważał Włodzimierz Lenin – jest w istocie społeczeństwem niewolniczym, gdyż opiera się na wyzysku klasy robotniczej, której przedstawiciele, czyli „wytwarzający zysk niewolnicy” pracujący na kapitał, mają prawo do pozyskania jedynie takich środków egzystencji, jakie są niezbędne do utrzymania się przy życiu. Ucisk ekonomiczny prowadzi z kolei do społecznego poniżenia oraz pogrążenia duchowego i moralnego życia mas w „prostactwie i ciemnocie”<sup>393</sup>.

Oprócz ucisku ekonomicznego czy politycznego, Lenin wymienia jeszcze trzeci – duchowy, czyli religię, która:

(...) wszędzie dławi masy ludowe, przytłoczone wieczną pracą na innych, biedą i osamotnieniem. Bezsilność klas wyzyskiwanych w walce z wyzyskiwaczami równie nieuchronnie rodzi wiarę w lepsze życie pozagrobowe, jak bezsilność dzikusa w walce z przyrodą rodzi wiarę w bogów, diabłów, cuda<sup>394</sup>.

Religia – „opium dla ludu, duchowa gorzałka, w której niewolnicy kapitału topią swe ludzkie oblicze i swoją potrzebę życia choć trochę godnego człowieka” – musi, według Lenina, zostać odrzucona przez człowieka, który powstał do walki o wyzwolenie. Taki uświadomiony robotnik – „wychowany przez wielki przemysł fabryczny i oświecony życiem miejskim” – wyzbywa się „religijnych przesądów”, pragnąc zyskać lepsze życie nie w niebie, lecz na ziemi<sup>395</sup>.

W czasach, w których – jak uważał przywódca bolszewików – „wali się w Rosji z łoskotem stary, średniowieczny porządek”, należało przystąpić do wyjaśnienia ludziom historycznych i ekonomicznych źródeł „otumanienia religijnego”. W tym celu zaangażowano się w szerzenie propagandy ateizmu, polegającej na wydawaniu odpowiedniej literatury ateistycznej, która miała kształtować świadomość społeczeństwa w duchu naukowego materializmu<sup>396</sup>.

Ucisk religijny stanowił dla Włodzimierza Iljicza jedynie odbicie ucisku

---

<sup>393</sup> W. Lenin, *O oświacie i wychowaniu*, op. cit., s. 74.

<sup>394</sup> Tamże.

<sup>395</sup> Tamże, s. 74-75.

<sup>396</sup> Tamże, s. 76-77.

ekonomicznego w łonie społeczeństwa. Owego „bezgranicznego otępienia” mas robotniczych, którego przejawem była wiara w „religijne przesady”, nie można było jednak – jak twierdził – rozwiązać przy pomocy samej tylko propagandy. Żadne książki nie zdołałyby bowiem „oświecić proletariatu”, jeśli nie uczyni tego jego własna walka przeciwko „ciemnym siłom kapitalizmu”; jedynie walka o wyzwolenie spod jarzma ucisku jest w stanie umożliwić „uciemiężonej klasie” stworzenie raju na ziemi<sup>397</sup>.

Walcząc z religią, Lenin początkowo zalecał jednak powstrzymanie się od otwartego głoszenia ateizmu; nie zabraniał także przyjmowania do partii tych proletariuszy, którzy zachowywali jeszcze „pozostałości dawnych przesądów”. Podstawą prowadzonej przez niego propagandy była więc nie walka z religią jako taką, lecz spokojne, wytrwałe i cierpliwe głoszenie solidarności proletariackiej oraz „naukowego” (marksistowskiego) światopoglądu, dzięki czemu – jak wierzył – uświadomiona ludność sama wystąpi przeciwko „niewoli ekonomicznej” – rzeczywistym źródłu „religijnego ogłupienia” – i oczyści z tej „średniowiecznej pleśni” ustrój polityczny<sup>398</sup>.

Lenin, podobnie jak Fryderyk Engels, zdawał sobie sprawę z tego, że „hałaśliwe proklamowanie wojny z religią” stanowi najlepszy sposób, by ożywić zainteresowanie nią i utrudnić jej rzeczywiste obumieranie; wyzwolić uciskaną ludność spod jarzma religii mogła jedynie walka klasowa mas robotniczych. Partia powinna zatem umieć cierpliwie pracować nad sprawą organizacji i uświadomienia proletariatu, którego skutkiem byłoby całkowite porzucenie przezeń wiary w Boga i świat niematerialny<sup>399</sup>.

Według wodza rewolucji, religię należało eliminować w sposób umiejętny, który polega na materialistycznym wyjaśnieniu źródła wiary wśród mas, nie ograniczając się jedynie do abstrakcyjno-ideologicznej propagandy. Trzeba było powiązać ją z konkretną praktyką ruchu klasowego, zmierzającego do usunięcia społecznych korzeni religii, które – zdaniem Lenina – tkwią w całkowitej bezradności mas pracujących wobec „ślepych sił kapitalizmu”<sup>400</sup>.

„Strach stworzył bogów” – głosił Włodzimierz Iljicz, według którego religia miała opierać się właśnie na lęku przed „dzikimi męczarniami”, jakie zgotował ludziom pracy

---

<sup>397</sup> Tamże, s. 77.

<sup>398</sup> Tamże, s. 78.

<sup>399</sup> Tamże, s. 80-81.

<sup>400</sup> Tamże, s. 82.

ustrój kapitalistyczny, na obawie przed grożącymi zewsząd „ruiną, nędzą i głodem”. Tylko obalenie kapitalizmu – jak twierdził – jest w stanie doprowadzić do zlikwidowania potrzeby religii wśród mas proletariackich<sup>401</sup>. Ta „ciężka, choć nieszkodliwa dla otoczenia choroba umysłowa”<sup>402</sup> – jak nazywał religię Makarenko – opierać się miała na „boskim terrorze” – wierze, że „w przypadku braku dóbr ziemskich zawsze pozostaje w zapasie królestwo niebieskie”<sup>403</sup>.

Religia – „wróg kultury i postępu”, jak twierdził Lenin – powinna być zwalczana nie przy pomocy teoretycznej, abstrakcyjnej propagandy, lecz na gruncie konkretnej walki klasowej, która miała doprowadzić robotników-chrześcijan do socjaldemokracji i ateizmu<sup>404</sup>. Przywódca bolszewików przestrzegał również przed używaniem sformułowań w rodzaju: „socjalizm – to moja religia”, gdyż, jak zaznaczał, dla pewnych ludzi oznaczało ono formę przejścia od religii do socjalizmu (co było nader pożądane), u innych jednak mogło wywołać skojarzenie wręcz odwrotne i prowadzić od socjalizmu do religii (czego chciano uniknąć)<sup>405</sup>.

Zapoczątkowana przez Lenina walka o wyzwolenie społeczeństwa spod jarzma „religijnych przesądów” po przewrocie bolszewickim przybrała w Rosji formę kreacji rzeczywistości bez Boga, ale także bez indywidualnego człowieka<sup>406</sup>. Po Rewolucji Październikowej zaczęto wprowadzać radykalną przemianę światopoglądową poprzez gruntowną rewizję istniejących w Rosji poglądów natury filozoficzno-religijnej, co stanowiło zasadniczy aspekt wdrażanej ideologii komunistycznej. Zanegowano w związku z tym istnienie jakiegokolwiek transcendencji i tajemnicy, czyli tego wszystkiego, co wykraczało poza sferę materii, porównując wiarę w Boga do środka odurzającego, będącego oznaką zacofania, ignorancji i zniewolenia człowieka<sup>407</sup>.

Postrzegając religię jako zjawisko wynikające z wysoce frustrujących warunków bytowania człowieka w świecie wyzysku i społecznej alienacji, postulowano wyzwolenie ludzkości z owej iluzji, która – jak sądzili ideolodzy socjalizmu – hamowała

---

<sup>401</sup> Tamże, s. 83.

<sup>402</sup> Zob. A. Makarenko, *Poemat...*, op. cit., t. 1, s. 65.

<sup>403</sup> Zob. A. Makarenko, *Książka...*, op. cit., s. 154-155.

<sup>404</sup> W. Lenin, *O oświacie i wychowaniu*, op. cit., s. 83-84.

<sup>405</sup> Tamże, s. 86.

<sup>406</sup> M. Kwiecień, *Homo sovieticus wobec religii. Pytanie o Boga i człowieka w okresie istnienia Związku Radzieckiego*, [internet:] [http://www.religia.amu.edu.pl/mkwiecień/upload/publikacje/2006\\_sovieticus.pdf](http://www.religia.amu.edu.pl/mkwiecień/upload/publikacje/2006_sovieticus.pdf) [09.02.2012], s. 2.

<sup>407</sup> Tamże, s. 3.



jego naturalny rozwój. Wraz z poprawą sytuacji materialnej, religia – ich zdaniem – straci dla człowieka jakąkolwiek wartość i przestanie istnieć. Poglądy te stały się fundamentem skrajnie materialistycznej antropologii komunistycznej, stanowiącej ideowe zręby kształtującego się nowego człowieka radzieckiego<sup>408</sup>.

Architekci nowej rzeczywistości głosili, że człowiek będzie w stanie o wiele lepiej podporządkować sobie ziemię i wszechświat dzięki nauce i technologii, jeśli tylko zaniecha „bezmyślnego poszukiwania Boga”. Jedynie na drodze postępu – jak uważano – ludzkości uda się pokonać własną bezsilność, bierność i ignorancję, co z kolei doprowadzi do gruntownego przeobrażenia rzeczywistości – do stworzenia w Rosji ateistycznego raju<sup>409</sup>.

Ideologia komunistyczna podzieliła społeczeństwo niejako na dwa obozy – sprzymierzeńców („dobrych”) oraz wrogów („złych”). Ci pierwsi stali się uczestnikami tryumfalnego pochodu ku „świełlanej przyszłości”, żarliwymi wyznawcami rewolucji jako dziejowej konieczności, która zapewnić miała „zbawienie”; tych drugich natomiast należało zwalczać, gdyż stali na drodze do raju<sup>410</sup>. Zwolennicy bolszewizmu nie poszukiwali dobra absolutnego, a jedynie ziemskiego dobrobytu w sensie materialnym. W wyniku takiego podejścia odrzucono wartość jednostki ludzkiej jako jedynej i niepowtarzalnej, redukując indywidualny wymiar istnienia człowieka do bezosobowego kolektywu<sup>411</sup>.

Komuniści, stawiając sobie za cel osiągnięcie maksymalnego dobra dostępnego dla człowieka, kierowali się ideałem, który znajdował wyraz w światopoglądzie przeciwnym religijnym więziom człowieka z Bogiem. Odrzucając jednak transcendencję i Boskie wartości, odnosili się do bytu ziemskiego z taką samą czcią, jaką człowiek religijny darzy Byt Absolutny. Takie podejście doprowadziło z kolei do sytuacji, w której dla Lenina oraz jego zwolenników doktryna komunistyczna zaczęła coraz bardziej przybierać cechy religii; jej celem nadrzędnym stało się uczynienie ziemi rajem – krainą szczęśliwości, w której Bóg stanie się całkowicie niepotrzebny<sup>412</sup>.

Według religioznawcy Rafała Imosa, istotą wojującego ateizmu komunistycznego

---

<sup>408</sup> Por. tamże, s. 4.

<sup>409</sup> Tamże.

<sup>410</sup> Por. tamże, s. 5.

<sup>411</sup> Tamże, s. 6.

<sup>412</sup> Tamże, s. 7.

nie była niewiara w istnienie Boga, lecz wiara w Jego nieistnienie; nie był to po prostu brak wiary w transcendencję, ale raczej gorliwa wiara w ostateczny charakter immanencji<sup>413</sup>. Wyznawcom komunizmu przyświecała bowiem eschatologiczna wręcz wizja przebudowy ludzkiej świadomości, relacji społecznych i w ogóle całego świata<sup>414</sup>.

W wyznaniu człowieka radzieckiego rola Absolutu przypisana została materii – wiecznie istniejącej i przejawiającej się przez uniwersalne prawa dialektyki, na mocy których ewoluuje wszechświat i ludzkość. Rolę strażników jedynej prawdziwej wiedzy (wiedzy „naukowej”) pełniła partia, z „najwyższym kapłanem” – Leninem (i jego następcami) – na czele. Z tego też źródła wszechwiedzy czerpać mieli prawdę absolutną ci, których świadomość jawiła się „prawdziwą” – pewną i nieomylną – czyli proletariacką; dla świadomości „fałszywej” (burżuazyjnej) prawda była bowiem niedostępna<sup>415</sup>.

Dla Lenina kwintesencję demokracji stanowiła dyktatura proletariatu; paradoksalnie uważał on jednak, że optymalnym gwarantem interesów większości może być jedynie elitarna mniejszość – pewien byt idealny, ucieleśnienie „świadomości proletariackiej” – to jest partia bolszewicka. Zgodnie z jego przewidywaniami, nowa świadomość nieuchronnie rozwinie się do takiego stopnia, kiedy demokratyczna „większość” oznaczać będzie „wszyscy”, a wówczas objawi się ideał komunizmu – ustrój polityczny całkowicie zaniknie, gdyż przestanie być w ogóle potrzebny<sup>416</sup>.

Za sprawą wiary w możliwość przeobrażenia świata dzięki posiadanej wiedzy „naukowej” zaczęto traktować Związek Radziecki jako miejsce, w którym dokonuje się ostateczna bitwa dobra ze złem (komunizmu z kapitalizmem). Jej wynik – jak wierzone – był już jednak z góry przesądzony – dzięki partii jako depozytariuszowi „prawdy” tryumf dobra nieuchronnie nastąpi; i właśnie w tym kraju powstanie nowy świat i ukształtuje się nowy człowiek – jednostka idealna<sup>417</sup>. Państwo radzieckie stało się zatem swego rodzaju formą przejściową – gigantycznym terenem budowy nowej rzeczywistości – której uwieńczeniem miał być ład doskonały, czyli komunizm<sup>418</sup>.

Ideolodzy socjalizmu – jak podaje Marek Kwiecień – za najgłębszy sens ludzkiego

---

<sup>413</sup> R. Imos, *Wiara człowieka radzieckiego*, Kraków 2006, s. 13.

<sup>414</sup> Tamże, s. 16.

<sup>415</sup> Tamże, s. 48.

<sup>416</sup> Tamże, s. 52.

<sup>417</sup> Por. tamże, s. 78.

<sup>418</sup> Por. tamże, s. 80.

życia uznali twórczą pracę dla dobra człowieczeństwa, traktując ją jako najwyższy ideał, jaki kiedykolwiek natchnął człowieka. W ten sposób człowiek miał się stać istotą nieśmiertelną – dzięki twórczej pracy na rzecz wspólnej sprawy kolektywu oraz uczestnictwu w podporządkowywaniu sił przyrody i konstrukcji nowego świata. Nie śmierć, lecz życie wypełnione twórczą pracą stanowić miało dla człowieka radzieckiego wartość najwyższą<sup>419</sup>.

Nieśmiertelność w religii komunistycznej faktycznie istniała; nie w zaświatach bynajmniej, lecz dzięki działaniu i tworzeniu w świecie ziemskim. Chociaż człowiek umiera, to przecież – jak uważano – jego dzieło żyje nadal; a służba dla tak wielkiego celu, jak budowa nowego społeczeństwa i nowego świata dla potomnych, jest zdolna napędląć ludzkie życie najgłębszym sensem i największą radością<sup>420</sup>. Aby jednak móc ów ideał zrealizować, należało koniecznie wyrugować ze świadomości mas religię – wroga prawdziwej kultury i naukowego postępu<sup>421</sup>.

Wierzono, że proces regeneracji świata i człowieka został zainicjowany dzięki rewolucji i nic nie jest w stanie go zatrzymać czy odwrócić, a nadejście wieszczzonego raju (w jakkolwiek dalekiej przyszłości miałyby to nastąpić) jest nieuniknione. Dostąpienie owej krainy szczęśliwości jest zadaniem proletariatu, który musi jeszcze wiele wycierpieć, lecz jego ciężka praca zostanie wynagrodzona. Dzięki trudom człowieka aktualnego dokona się bowiem przeobrażenie ludzkości – nastanie człowiek nowy, istota pod każdym względem doskonała<sup>422</sup>.

Objawiona Marksowi (prorokowi bardziej niż filozofowi<sup>423</sup>) prawda ostateczna, przekazana następnie najwyższemu kapłanowi (Leninowi), miała dzięki działalności partii znaleźć swe odzwierciedlenie w świadomości proletariatu. Komunistyczny rytuał wymagał zatem odpowiedniego języka, przy pomocy którego można byłoby oddziaływać na masy i uzmysłwić ludziom sens wiary w budowę nowego świata. Stworzono więc „materialny nośnik idealnej informacji” – język socjalistyczny, w którym państwo (jedyne źródło „prawdy”) nadawało słowom sens i decydowało o ich

---

<sup>419</sup> M. Kwiecień, *Homo sovieticus...*, op. cit., s. 10.

<sup>420</sup> Tamże, s. 12.

<sup>421</sup> Por. tamże.

<sup>422</sup> Por. R. Imos, *Wiara...*, op. cit., s. 118.

<sup>423</sup> Zob. tamże, s. 70.

użyciu<sup>424</sup>.

W ten sposób powstał nowy język, nazywany nowomową<sup>425</sup>, stanowiący osobliwą syntezę elementów pragmatycznych i rytualnych<sup>426</sup>. Jego głównym celem było silne i bezpośrednie oddziaływanie na człowieka. Miał to być język podporządkowany bieżącej praktyce, dostosowujący się do okoliczności oraz uwzględniający charakter publiczności, do której się w nim zwracano. Ta zdolność pragmatyczna została jednak szybko utracona, bowiem dostosowanie się zakłada zawsze pewną elastyczność, natomiast konserwatywna z natury nowomowa nie mogła przyjąć, by jakiegokolwiek jej elementy uległy zużyciu. Stała się więc swego rodzaju językiem rytualnym, wiernym jedynie sobie i własnym tradycjom, zakładającym, iż – bez względu na okoliczności – w pewnych sytuacjach należy mówić tylko w określony sposób<sup>427</sup>.

Jak podaje Michał Głowiński, w nowomowie wielką rolę odgrywa żywioł magiczności, gdzie słowa nie tyle odnoszą się do rzeczywistości, ile ją tworzą. To, co zastało wypowiedziane przez autorytet, staje się rzeczywiste. Tę magiczną funkcję pełniła większość komunistycznych sloganów, głoszących stany pożądane w taki sposób, jak gdyby były one stanami już istniejącymi<sup>428</sup>. Bardzo ważną cechą tego języka jest również arbitralność – wybór słów, formuł czy „uświęconych wyrażen” oraz nadanie im określonego znaczenia w pełni uzależnione jest od celów partyjnej propagandy<sup>429</sup>.

Najważniejszą jednak cechą języka nowomowy – twierdzi Głowiński – jest jego jednowartościowość, oznaczająca, że dane słowo posiada narzucony z góry wyrazisty znak wartościujący, który prowadzi do jednoznacznej i niebudzącej wątpliwości oceny. Dzięki temu powstają w obrębie słów przejrzyste polaryzacje, które częstokroć stają się ważniejsze od jego rzeczywistego znaczenia; znaczenia jako takie mogą być bowiem niejasne i nieprecyzyjne, oceny jednak muszą być zawsze jednoznaczne i niepodlegające zakwestionowaniu (dobry/zły, nasz/obcy, postępowy/wsteczny...) <sup>430</sup>.

Jak podaje Andrzej Zwoliński, oficjalna definicja radzieckiego systemu informacji

---

<sup>424</sup> A. Zwoliński, *Nowomowa komunizmu*, [internet:] <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/zwolinski-slowo-03.html> [10.02.2012].

<sup>425</sup> Terminem tym („newspeak”) po raz pierwszy posłużył się George Orwell w powieści *Rok 1984*.

<sup>426</sup> M. Głowiński, *Nowomowa i ciągi dalsze*, Kraków 2009, s. 13.

<sup>427</sup> Tamże.

<sup>428</sup> Tamże, s. 13-14.

<sup>429</sup> Tamże, s. 14.

<sup>430</sup> Tamże, s. 12-13.

i propagandy opisuje go jako system, który „w sposób zorganizowany i metodyczny szerzy określony, zorganizowany zespół wzorcowych poglądów za pośrednictwem tekstów również uprzednio przemyślanych i zorganizowanych”. Język komunizmu został poddany specjalnej obróbce, co miało służyć państwowej propagandzie, mającej na celu wychowanie mas w duchu konkretnej ideologii<sup>431</sup>. Zadaniem nowego języka było więc tworzenie nowej rzeczywistości, w której miał się kształtować nowy człowiek.

Nowomowa była nierozzerwalnie związana z nową obrzędowością, rytuałem i kulturą. Wychodzono z założenia, że jeśli słowo ma osiągnąć określony efekt, to musi mu towarzyszyć wprowadzenie nowych obrzędów. W państwie komunistycznym nie istniała prywatność czy sfera życia niezależna od polityki, a całość ludzkiej egzystencji podporządkowana została wzrastającej fali nowych rytuałów politycznych, które miały cechować każdą wykonywaną czynność. Przypominało to rytuały społeczeństw pierwotnych; ich nieprzestrzeganie również ściągało na człowieka karę w postaci nieszczęścia czy nawet śmierci<sup>432</sup>.

Michał Głowiński wyróżnia trzy funkcje języka marksizmu-leninizmu. Pierwszą z nich określa jako delimitacyjną – jej zadaniem jest wyróżnienie grupy rządzącej spośród pozostałych warstw społeczeństwa. Język ten tworzy barierę pomiędzy partią a resztą narodu, która tym językiem albo w ogóle się nie posługuje, albo też używa go jako zespołu stereotypów wskutek ulegania wciąż powtarzanym słownym schematom. Stanowi on także ważny czynnik spójności grupy mówiącej w tym języku, będąc wyrazem przynależności, wierności i prawomyślności jej członków<sup>433</sup>. Funkcja druga – atomizacyjna – ma z kolei zapobiegać krystalizowaniu się społecznej świadomości, czyli tłumić przejawy samodzielnego myślenia; rzecz polega bowiem nie na tym, by poznawać i rozumieć świat, lecz aby mówić o nim we właściwy sposób, nieustannie dopasowując go do wytycznych obowiązującej doktryny<sup>434</sup>. Funkcja trzecia – metajęzykowa – jest bezpośrednio związana z drugą i służy uznaniu mowy władzy za uniwersalny metajęzyk, któremu mają zostać podporządkowane wszystkie pozostałe języki, dzięki czemu staje się on skutecznym narzędziem walki ideologicznej<sup>435</sup>.

---

<sup>431</sup> A. Zwoliński, *Nowomowa...*, op. cit.

<sup>432</sup> Tamże.

<sup>433</sup> M. Głowiński, *Nowomowa...*, op. cit., s. 54.

<sup>434</sup> Tamże, s. 55-56.

<sup>435</sup> Tamże, s. 57.

Nowomowa była swego rodzaju wyznacznikiem tożsamości przedstawicieli władzy, stanowiła o podziale na ludzi „swoich” i „obcych”, w czym przypominała język, jakim posługują się członkowie sekty<sup>436</sup>. Ze społecznego punktu widzenia najważniejsza była natomiast jej funkcja atomizacyjna, której główny cel stanowiło wyeliminowanie najmniejszych choćby śladów religijności czy wartości tradycyjnych, co służyć miało przekształcaniu świadomości i budowie nowego człowieka<sup>437</sup>.

Językiem rytualnym posługiwano się w celu indoktrynacji człowieka radzieckiego - kształtowaniu jego świadomości zgodnie z wiarą komunistyczną. O rytualizacji świadczył nade wszystko bak synonimów, który prowadził do ubożenia języka, uniemożliwiając tym samym dokonywanie wyborów, dzięki czemu miał on tworzyć jedyną rzeczywistość<sup>438</sup>. Quasi-język<sup>439</sup> komunizmu tworzył nową kulturę o charakterze quasi-religijnym, którą „inżynierowie dusz ludzkich” (jak Stalin nazywał artystów)<sup>440</sup> mieli dopracować (jako „nadbudowę”) do zaistniałej po rewolucji nowej rzeczywistości (nowej „bazy”)<sup>441</sup>.

Stworzenie obowiązujących wzorów kulturowych było jednym z celów tak zwanej „demokratyzacji”, której proces polegać miał na wzajemnym przenikaniu się wzorów klas wyższych i niższych, nabierających w ten sposób charakteru obowiązującego całe społeczeństwo<sup>442</sup>. Różnica między naturą (charakterystyczną dla starego świata) i kulturą (przymiotem świata nowego) prowadzić miała do powstania opozycji nowego człowieka wobec jednostki starego typu<sup>443</sup>.

Na oczach ludzi radzieckich rozgrywała się decydująca bitwa – ostateczna batalia dobra i zła<sup>444</sup> - nowego i starego świata, kultury i natury, świadomości proletariackiej i burżuazyjnej, nowego i starego człowieka. Wyznawcy „naukowej” prawdy – opartej raczej na wierze niż na dowodach – byli świadkami „czasów ostatecznych”; wierzyli, że już wkrótce ich heroiczny pochod ku „światlanej przyszłości” zostanie uwieńczony sukcesem – dokona się finalny akt budowy nowej rzeczywistości. *Homo sovieticus*, jako

---

<sup>436</sup> Tamże, s. 54-55.

<sup>437</sup> Por. tamże, s. 56-57.

<sup>438</sup> Tamże, s. 29.

<sup>439</sup> Zob. tamże, s. 15.

<sup>440</sup> Zob. E. Możejko, *Realizm socjalistyczny...*, op. cit., s. 16.

<sup>441</sup> A. Zwoliński, *Nowomowa...*, op. cit.

<sup>442</sup> Tamże.

<sup>443</sup> R. Imos, *Wiara...*, op. cit., s. 354.

<sup>444</sup> Zob. tamże, s. 134.

szczerzy wyznawca komunistycznych ideałów, żywił przekonanie, iż bierze udział w ostatecznym etapie budowy Arkadii – ziemskiego królestwa szczęścia i wolności.

## 2.6. *Homo sovieticus* droga do raju

Jak podaje Michaił Heller – w 1917 roku po raz pierwszy dokonano rewolucji, której celem było nie tyle zawładnięcie państwem, ile stworzenie idealnego społeczeństwa, zbudowanie systemu politycznego, gospodarczego i społecznego, jakiego ludzkość do tej pory nie znała. Zamiarem Lenina było urzeczywistnienie pewnego „projektu”, który doprowadzić miał do osiągnięcia „celu”; jedyną możliwą drogą jego realizacji było stworzenie nowego człowieka z „materiału ludzkiego epoki kapitalizmu”<sup>445</sup>.

Przywódca bolszewików postanowił przeprowadzić pewien „naukowy” eksperyment, traktując państwo rosyjskie jako doświadczalny poligon, gdzie żywy materiał ludzki posłużyć miał do „wyprodukowania” nowej istoty<sup>446</sup>. Projekt ten – jak zauważa Lucjan Suchanek – był kontynuacją odwiecznego marzenia utopistów o stworzeniu nowego człowieka i nowego społeczeństwa. W opracowaniach ideologicznych głoszono (czy wręcz „naukowo” dowodzono), że ten nowy typ antropologiczny stanowić będzie najwyższą formę w rozwoju gatunku *homo sapiens*<sup>447</sup>.

Nowy człowiek miał być instrumentem dla budowy nowego świata; ideałem stała się więc, wedle określenia Stalina, „śrubka” – niezawodna częśćka „maszyny” państwowej – członek kolektywu, ten, który ma świadomość istnienia nie jako osobny „gram” („ja”), lecz jako „milionowa część tony” („my”)<sup>448</sup>. Rozpoczęto więc – według Hellera – pierwszy w historii „przyspieszony masowy wyrób nowych ludzi według ściśle naukowych metod. Ideologom przyświecał jeden cel – stworzenie mieszkańca Utopii – człowieka, który będzie się uważał za komórkę organizmu państwowego<sup>449</sup>.

---

<sup>445</sup> M. Heller, *Maszyna i śrubki. Jak hartował się człowiek sowiecki*, Paryż 1988, s. 9.

<sup>446</sup> Tamże, s. 10.

<sup>447</sup> L. Suchanek, *Człowiek radziecki i naród radziecki. Eksperyment ideologiczny i etniczny*, [w:] M. Bobrownicka (red.), *Współcześni Słowianie wobec własnych tradycji i mitów*, Kraków 1997, s. 133.

<sup>448</sup> M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, op. cit., s. 12.

<sup>449</sup> Tamże, s. 35.

Wychodząc z założenia, że istota ludzka jest znacznie bardziej plastyczna aniżeli wcześniej sądzono, ideolodzy radzieccy, działając zgodnie z formułą Marksa, doszli do wniosku, iż zmiana bytu prowadzi automatycznie (lub przy niewielkiej pomocy z zewnątrz) do zmiany świadomości. Należało zatem zmienić „byt”, czyli zburzyć stary system państwowy, społeczny i ekonomiczny<sup>450</sup>, a w ten sposób, jak wierzone, uda się stworzyć nowe warunki, w których rozwinie się doskonalszy typ istoty myślącej<sup>451</sup> - czynny uczestnik w systemie władzy radzieckiej<sup>452</sup>.

Lenin, demaskując „burżuazyjny” charakter kultury narodowej, wysunął postulat stworzenia kultury międzynarodowej (internacjonalistycznej)<sup>453</sup>, który byłby pierwszym krokiem na drodze ku urzeczywistnieniu nowego typu antropologicznego<sup>454</sup>. Ustrój socjalistyczny, będący - jak uważa Andrzej Walicki - zeświecczoną formą marzeń chiliastycznych<sup>455</sup>, miał ukształtować ten doskonały typ ludzkiej istoty dzięki zaistnieniu nowych warunków społecznych, jakie stworzyła w Rosji Rewolucja Październikowa, zastępująca oczekiwane przez chrześcijan powtórne przyjście Chrystusa na ziemię<sup>456</sup>.

Przedstawiciel wyższego stadium rozwoju *homo sapiens* – *homo sovieticus* (*homosos*) posiadać miał w wizji ideologów systemu komunistycznego wiele cech, spośród których za najważniejszą uznano ideowość (partyjność), rozumianą jako światopogląd polegający na ciągłym wcielaniu w życie socjalistycznych ideałów<sup>457</sup>. Dla *homo sovieticus*a, jako bezgranicznie oddanego wielonarodowej ojczyźnie członka kolektywu, odpowiedzialna praca na rzecz całego społeczeństwa miała być fundamentem istnienia. Jego zadaniem priorytetowym było aktywne wcielanie w życie rewolucyjnych ideałów i troska o dobro całego narodu<sup>458</sup>. Cechę świadczącą o doniosłości tworzonego przezeń dzieła stanowiło poczucie współuczestnictwa we wszystkich zjawiskach, jakie zachodziły zarówno w kolektywie, jak i w całym Wszechświecie<sup>459</sup>.

---

<sup>450</sup> Tamże.

<sup>451</sup> Zob. A. Zinowiew, *Homo sovieticus*, Londyn 1984, s. 34.

<sup>452</sup> Zob. tamże, s. 51.

<sup>453</sup> Zob. W. Lenin, *O oświacie i wychowaniu*, op. cit., s. 116.

<sup>454</sup> Zob. M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, op. cit., s. 26.

<sup>455</sup> Zob. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 262.

<sup>456</sup> M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, op. cit., s. 27.

<sup>457</sup> Zob. tamże.

<sup>458</sup> Tamże, s. 27-28.

<sup>459</sup> Zob. A. Zinowiew, *Homo sovieticus*, op. cit., s. 21.



*Homo sovieticus* – istota plastyczna, potrafiąca w sposób naturalny dostosować się do warunków życia<sup>460</sup>, jakie stwarza rozwijający się na zasadzie „skoków” system komunistyczny – został zdefiniowany przez Aleksandra Zinowiewa w następujący sposób:

Jest to człowiek zrodzony przez warunki istnienia komunistycznego (socjalistycznego) społeczeństwa, będący nosicielem zasad istnienia tego społeczeństwa, samym swoim sposobem życia zachowujący stosunki wewnątrz-kolektywne tego społeczeństwa. Po raz pierwszy w historii człowiek przekształcił się w homososa w Moskwie oraz w sferze jej wpływów w Związku Radzieckim. Homosos jest wynikiem przystosowania się do określonych warunków społecznych. Dlatego nie można go zrozumieć poza jego środowiskiem naturalnym...<sup>461</sup>

Według Zinowiewa, *homo sovieticus* to nie obywatel Związku Radzieckiego jako taki, lecz rodzaj istoty żywej<sup>462</sup>, która miała być najwyższym ogniwem biologicznej ewolucji. Najlepszym materiałem na nowego człowieka stały się dzieci urodzone po rewolucji w krainie socjalizmu, których młodość i w ogóle całe życie już z góry naznaczone były „stygmatem szczęścia”, i dla których kraina miłości i obfitości stała otworem<sup>463</sup>.

Upowszechniona po przewrocie bolszewickim „wyższa forma humanizmu” – humanizm socjalistyczny – zakładała stworzenie materialnych, społecznych i duchowych warunków dla harmonijnego i wszechstronnego rozwoju człowieka. Szczególne znaczenie nowa władza przywiązywała do polityki kulturalnej, traktując – za Marksem – kulturę jako istotny składnik nadbudowy, wypełniający ważną funkcję w społeczeństwie. Epoka lat dwudziestych stała się więc – jak stwierdza Lucjan Suchanek – laboratorium ideologicznym, kuźnią, w której wykuwały się zasady władzy partii nad kulturą duchową<sup>464</sup>.

Pragnienie wychowania wszechstronnie rozwiniętego człowieka narzucało konieczność stworzenia nowej kultury, która - dzięki procesowi jej czynnego przyswajania - miała prowadzić do „uczłowieczenia” jednostek<sup>465</sup>. Celem takiej

---

<sup>460</sup> Zob. tamże, s. 51.

<sup>461</sup> Tamże, s. 165-166.

<sup>462</sup> Zob. tamże, s. 165.

<sup>463</sup> L. Siegelbaum, A. Sokolov, *Stalinism as a way of life*, London 2000, s. 7.

<sup>464</sup> L. Suchanek, *Świadkowie, oskarżyciele...*, op. cit., s. 12-13.

<sup>465</sup> Zob. G. Neuner, *Kształtowanie osobowości socjalistycznej*, Warszawa 1979, s. 68.

działalności było umocnienie związku pojedynczych obywateli zarówno z kolektywem, w którym działali, jak i całym społeczeństwem<sup>466</sup>. Kultura miała wpływać na kształtowanie nowych warunków społecznych, które umożliwiałyby przyswajanie socjalistycznych przekonań w sposób możliwie jak najbardziej efektywny<sup>467</sup>; miała przekształcać naturę człowieka zgodnie z założeniami ideologii<sup>468</sup>.

Jak zauważa Heller, partia, a ściślej rzecz ujmując jej wódz, wzięła na siebie rolę wszechwiedzącego przywódcy – ojca i wychowawcy – który zaprowadzi naród do raju. Ojcowie mieli kierować dziećmi (masą), dlatego też koniecznym wymogiem procesu przeróbki materiału ludzkiego stała się infantylizacja człowieka. Kraj, zmierzający do „wyższego celu”, jakim jest „skok” z „królestwa konieczności” do „królestwa wolności”, wytworzył mechanizm hierarchiczny, w którym główna linia podziału przebiegała między ojcami – znającymi kierunek marszu przywódcami, a dziećmi – nieuświadomioną masą, której trzeba było dopiero otworzyć oczy na wyższy cel<sup>469</sup>.

Jednostką czasu, przy pomocy której odmierzano odcinki drogi do raju, stała się „pięciolatka”<sup>470</sup> – plan, będący nie tyle techniką prognozowania rozwoju ekonomicznego, co potężnym instrumentem służącym przeróbce ludzkiej świadomości<sup>471</sup>. Odkrycie przez Lenina czarodziejskiej wręcz mocy planowania sprawiło, że zawładnął on czasem; doszedł bowiem do wniosku, że możliwe jest znaczne przyspieszenie biegu historii dzięki rozczłonkowaniu czasu na nieduże odcinki (po pięć lat). Przejście każdego z nich dawało poczucie ruchu naprzód, przybliżania się do ostatecznego celu – całkowitego wyzwolenia ludzkości<sup>472</sup>.

Związek między liczbą a ruchem w kierunku komunizmu stał się aksjomatem – podstawą radzieckiej ideologii i potwierdzeniem związku między bazą i nadbudową („sto tysięcy traktorów i jesteśmy u celu”)<sup>473</sup>. Plan jako jednostka marszu ku przyszłości miał być wytłumaczeniem i uzasadnieniem działań budowniczych nowego świata – ustroju społecznego, który potrafi stworzyć „piękno o niebo wyższe od wszystkiego,

---

<sup>466</sup> Zob. tamże, s. 75.

<sup>467</sup> Zob. tamże, s. 115.

<sup>468</sup> Zob. tamże, s. 156.

<sup>469</sup> M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, op. cit., s. 39.

<sup>470</sup> Zob. tamże, s. 48.

<sup>471</sup> Zob. tamże, s. 49.

<sup>472</sup> Tamże, s. 46-47.

<sup>473</sup> Tamże, s. 47.

o czym można było w przeszłości zamarzyć<sup>474</sup>.

System planowania i związana z nim praktyka „współzawodnictwa socjalistycznego” (przekraczanie planu) była kojarzona z mistycznym poczuciem marszu oraz dostatkiem materialnym<sup>475</sup>. Nad wszystkim bacznie czuwał autorytet wodza – najważniejszy element systemu, ucieleśniający mądrość partii znającej tajemnicę historii i drogę do raj<sup>476</sup>, do którego solennie obiecywała - w oparciu o „naukę” oraz plan - doprowadzić ludzkość<sup>477</sup>, w razie potrzeby z lufą przy skroni<sup>478</sup>.

Zarówno Lenin, jak i Stalin, dosiadłszy „parowozu dziejów”, poczuli się odpowiedzialni za stan umysłów i uczuć całej ludności państwa. Żaden z nich jednak nie utożsamiał się jedynie z przywódcą ruchu robotniczego czy partii; postrzegali siebie raczej jako budowniczych nowego świata, którzy opierają swą władzę (autorytet) nie na sile, lecz na poparciu wynikającym z ideologicznego zaangażowania<sup>479</sup>. W rzeczywistości jednak, oprócz prowadzonej pod hasłem stworzenia nowego człowieka i nowej kultury krucjaty indoktrynacyjnej, popieranie w rozwoju ze strony władzy zaczęło przeradzać się w nacisk ideologiczny, czego wynikiem była bezprecedensowa intensyfikacja terroru<sup>480</sup>, który budowany raj zaczął zamieniać w piekło<sup>481</sup>.

Od samego początku konstruowano także kult wodza, którego deifikacja miała zastąpić wiarę w Boga<sup>482</sup>. Autorytet władcy stał się niezbędnym elementem systemu komunistycznego; dzierżył on przecież w swych dłoniach prawa materializmu dialektycznego<sup>483</sup>, dzięki czemu mógł zapewnić ludzkości wyzwolenie spod jarzma grzechu pierworodnego (posiadania), roztaczając przed nią spełniającą się eschatologiczną wizję ziemskiego raj<sup>484</sup>. „Ojciec narodu”, posiadający magiczny klucz do bram „królestwa wolności”, wymagał od swych dzieci bezwzględnego posłuszeństwa, za które w nagrodę miały dostąpić zaszczytu wstąpienia do krainy

---

<sup>474</sup> Tamże, s. 50.

<sup>475</sup> Tamże, s. 52.

<sup>476</sup> Zob. tamże, s. 68.

<sup>477</sup> Zob. tamże, s. 84.

<sup>478</sup> Por. tamże, s. 47.

<sup>479</sup> A. Walicki, *Marksizm...*, op. cit., s. 407.

<sup>480</sup> Tamże, s. 407-408.

<sup>481</sup> M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, op. cit., s. 14.

<sup>482</sup> Zob. tamże, s. 69.

<sup>483</sup> Zob. R. Imos, *Wiara...*, op. cit., s. 327.

<sup>484</sup> Por. tamże, s. 46.

dobrobytu. Miłość do wódza w rzeczywistości tożsama była z niekwestionowanym posłuszeństwem wobec doktryny komunistycznej; uczucie to – jak zauważa Heller – było nader charakterystyczne dla narodu rosyjskiego, predestynowanego jakoby przez swą historię do niewolnictwa<sup>485</sup>.

Podobnego zdania jest Aleksander Zinowiew, który uważa, że jedyną zmianą, jaka zaszła w Rosji po Rewolucji Październikowej było zastąpienie starej formy niewolnictwa przez nową<sup>486</sup>. Powodem takiego zniewolenia było jednak nie tylko ograniczenie myśli i działań na zasadzie przemocy, którą trzymająca władzę grupa ludzi stosowała wobec pozostałych członków społeczeństwa, ale także (czy raczej nade wszystko) dobrowolna zgodna człowieka radzieckiego na wyrzeczenie się wolności i przyjęcie niewolniczego systemu<sup>487</sup>.

Zinowiew traktuje komunizm nie tyle jako system nieuchronnej przemocy i kłamstwa, ile jako pokusę i miraż, którymi jawi się on nie tylko w naukach teoretyków czy hasłach propagandowych, ale również w swym realnym wcieleniu. Komunizm bowiem – jak stwierdza – z założenia przynosi najpierw ulgę i pozornie absolutne wyzwolenie, a dopiero później utrudnienie życia i zniewolenie, które wydaje się być naturalne i zrozumiałe samo przez się<sup>488</sup>. Raj na ziemi okazał się być iluzją, a *homo sovieticus*, zyskawszy ziarno władzy nad bliźnimi, zamiast rzeczywistej wolności otrzymał prawo do odbierania jej innym. Współuczestnictwo w zniewoleniu było w rzeczy samej o wiele łatwiejsze niż walka o wyzwolenie; człowiek radziecki zaczął przynosić niewolę innym, czyniąc to pod sztandarem wolności<sup>489</sup>.

Lucjan Suchanek zauważa, że Zinowiew, opisując człowieka radzieckiego, traktuje społeczeństwo komunistyczne inaczej niż Aleksander Sołżenicyn czy George Orwell, według których totalitaryzm jest systemem narzucanym z góry przy pomocy kłamstwa. Dla autora *Homo sovieticus* komunizm to ustrój rodzący się na poziomie najniższych jednostek społecznych (poszczególnych ludzi) i stamtąd, z samego dołu, rozprzestrzeniający się ku górze, umiejętnie popierany przez władzę<sup>490</sup>.

---

<sup>485</sup> Zob. M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, op. cit., s. 68.

<sup>486</sup> A. Zinowiew, *My i Zachód*, Kraków 1983, s. 6.

<sup>487</sup> Tamże, s. 6-7.

<sup>488</sup> Tamże, s. 7-8.

<sup>489</sup> Tamże, s. 9-11.

<sup>490</sup> L. Suchanek, *Utopia świetlanej przyszłości. A. Zinowiew*, [w:] tenże (red.), *Emigracja i tamizdat. Szkice o współczesnej prozie rosyjskiej*, Kraków 1993, s. 218.

Zinowiewowska analiza radzieckiej rzeczywistości dowodzi istnienia dwóch odmian *homososa*: oficjalnej oraz prawdziwej. Pierwsza z nich to człowiek wzorcowy – odświętny, upiękuszony, znany z literatury, gazet, filmu czy telewizji; druga natomiast to istota radziecka taka, jaką była faktycznie – egzystująca na granicy biologicznej wytrzymałości<sup>491</sup>.

W swoim satyrycznym „powieście-donosie-sprawozdanie-traktacie”<sup>492</sup> Zinowiew charakteryzuje rzeczywistego *homo sovieticus*a w sposób następujący:

Homosos przyuczony do życia w stosunkowo kiepskich warunkach i gotów spotkać się z trudnościami, ciągle wyczekuje czegoś jeszcze gorszego, jest pokorny wobec zarządzeń władzy. (...) Homosos usiłuje przeszkodzić tym, którzy naruszają przyjęte normy postępowania, podlizuje się władzom i solidaryzuje się z większością współobywateli akceptowanych przez władze. (...) Całą swą duszą popiera kierownictwo, włada bowiem standardową, indoktrynowaną świadomością, poczuciem odpowiedzialności za kraj jako całość, gotowością do ofiar i gotowością przeznaczania innych na ofiary. (...) Homosos sam jest nosicielem i stróżem swego społecznego środowiska naturalnego. Nie wynika to jednak z cech homososa jako indywiduum, lecz z jego cech jako przedstawiciela masy homososów zorganizowanych w jedną całość. (...) Jako indywidua przystosowują się zarówno do samych siebie, jak i do masy indywiduów tworzącej społeczne nadindywiduum. (...) Dysponuje on cechami będącymi – zależnie od okoliczności i kryteriów wartościowania – już to zaletami, już to wadami. Jedna i ta sama cecha w pewnych warunkach przejawia się jako dobro, a w innych – jako zło. Dla jednych jest złem, dla innych – dobrem. (...) Odzwierciedlając w sobie cechy właściwe swojej społecznej całości, homosos jest jednocześnie li tylko funkcją cząstkową tej całości. (...) Jest istotą przede wszystkim ideologiczną. A na tej zasadzie może być zależnie od okoliczności moralny albo amoralny. (...) Jest nadczłowiekiem Uniwersalnym. Jeżeli to konieczne, zdolny jest do wszelkiego świństwa. A jeżeli to możliwe, zdolny jest do każdej cnoty. (...) Jest gotów na wszystko i do wszystkiego. Jest nawet gotów na lepsze. Oczekuje na lepsze, choć w nie nie wierzy. Ma nadzieję na gorsze. (...) Tkwi w każdym człowieku<sup>493</sup>.

Według Zinowiewa, ludzie radzieccy to nosiciele najgłębszej choroby ludzkości – „homosotii”, której zarazki szybko rozprzestrzeniają się po całym świecie, przenikając do samych podstaw ludzkiej istoty; człowieka, który wchłonął jej jad, trudniej bowiem przywrócić do zdrowia aniżeli nawet najbardziej zatwardziałego alkoholika czy

---

<sup>491</sup> Tamże, s. 218-219.

<sup>492</sup> Zob. A. Zinowiew, *Homo sovieticus*, op. cit., s. 24.

<sup>493</sup> Tamże, s. 166-168.

narkomana<sup>494</sup>. Podobnego zdania jest też Aleksander Sołżenicyn, który w powieści *Oddział chorych na raka* ukazał śmiertelną chorobę Rosji – komunizm<sup>495</sup>, system bezprawia, którego spoiwem jest wszechogarniające kłamstwo<sup>496</sup>.

Nowa odmiana człowieka – *homo sovieticus* – powstała w wyniku oddziaływania wewnątrz narodowego organizmu śmiertelnego wirusa, który dokonał olbrzymiego spustoszenia w ciele Rosji. Według Suchanka, w Związku Radzieckim doszło do katastrofy zarówno genetycznej, jak i antropologicznej, której efektem okazał się pseudocząłowiek – mutant<sup>497</sup>, istota zniewolona i zdeformowana, określona przez Annę Rażny mianem posłusznego przedmiotu<sup>498</sup> – komórka mutującego organizmu, obywatel społeczeństwa pozbawionego antytotalitarnej odporności<sup>499</sup>.

Wirus komunizmu doprowadził człowieka radzieckiego do swego rodzaju choroby umysłowej – wykształcenia podwójnej osobowości. Powstałe w wyniku oddziaływania ideologii oraz braku poczucia bezpieczeństwa dwie „wersje” *homososa* pozostawały względem siebie całkowicie sprzeczne. Pierwsza dostosowana została do modelu oficjalnego, wymagającego stałej samokontroli, druga natomiast ujawniała się poza obszarem kontroli władzy, gdzie nie docierał wzrok „Wielkiego Brata”. Ze zjawiskiem tym wiązała się też inna cecha osobowości, którą Suchanek określa jako podział na „mówienie głośne” i „mówienie ciche”; pierwsze było charakterystyczne dla przestrzeni rytualnej (fałszywej i zakłamanej), drugie natomiast cechowało sferę wolności, w której szeptem wypowiadano prawdę o radzieckiej rzeczywistości. Konieczność manewrowania między tymi dwiema sferami egzystencji prowadziła do stopniowej schizofrenizacji społeczeństwa<sup>500</sup>.

„Wielka zona” – łagier, którym stał się Związek Radziecki<sup>501</sup> – stała się miejscem nie tylko zniewolenia człowieka, ale także jego dehumanizacji, będącej wynikiem

---

<sup>494</sup> Tamże, s. 168.

<sup>495</sup> A. Drawicz, *Chory kraj, chorzy ludzie: co dalej? 'Oddział chorych na raka' Aleksandra Sołżenicyna*, [w:] L. Suchanek (red.), *Emigracja i tamizdat...*, op. cit., s. 102.

<sup>496</sup> Zob. A. Drawicz, *Spełniona misja sprzeciwu. 'Archipelag GUŁAG' Aleksandra Sołżenicyna*, [w:] L. Suchanek (red.), *Emigracja i tamizdat...*, op. cit., s. 123.

<sup>497</sup> L. Suchanek, *Człowiek radziecki i naród radziecki*, op. cit., s. 145.

<sup>498</sup> Zob. A. Rażny, *Zwycięstwo niepokornego. Twórczość Władimira Bukowskiego*, [w:] L. Suchanek (red.), *Dać świadectwo prawdzie...*, op. cit., s. 210.

<sup>499</sup> L. Suchanek, *Człowiek radziecki i naród radziecki*, op. cit., s. 145.

<sup>500</sup> L. Suchanek, *Utopia świetlanej przyszłości...*, op. cit., s. 220-221.

<sup>501</sup> Zob. A. Drawicz, *Spełniona misja sprzeciwu...*, op. cit., s. 132.

transformacji ludzkiej istoty w celu wymuszenia na niej akceptacji nowego systemu<sup>502</sup>. Ustrój komunistyczny nie potrafił zapewnić obiecywanego przez władzę harmonijnego, opartego na wartościach, rozwoju jednostki; przeciwnie – powodował jej depersonalizację i deprawację, które wywołane były chęcią totalnego zawładnięcia człowiekiem<sup>503</sup>. Nie będąc w stanie stymulować etosu pracy (a właściwie przyczyniając się do jej deprecjacji), komunizm nie mógł tym bardziej zrealizować nowej wizji antropologicznej, zmuszając jednocześnie obywateli do biernego oporu, manifestującego się w poszukiwaniach możliwości samorealizacji w formach aksjologicznie nagannych, skierowanych zarówno przeciwko strukturze społecznej, jak i człowiekowi<sup>504</sup>.

Tocząca ciało Rosji ideowa choroba komunizmu, jak ją określił Solżenicyn, ogarnęła życie codzienne obywateli, organizując je w sposób, który nie pozwalał na osiągnięcie wolności i uniemożliwiał naturalne relacje międzyludzkie, wypaczając podstawowe kategorie etyczne, takie jak prawda, dobro czy piękno<sup>505</sup>. Według autora *Oddziału chorych na raka*, fundamentem ówczesnego ustroju było kłamstwo wynikające z obowiązującej wszystkich fałszywej ideologii<sup>506</sup>. Najdobitniej świadczy o tym poniższy fragment:

Stacamy się na samo dno, zbliża się totalna zagłada duchowa, śmierć fizyczna też lada chwila wybuchnie jak płomień, pożre nas i nasze dzieci. (...) Tak beznadziejnie zatraciliśmy ludzkie oblicze, że (...) oddalibyśmy wszystkie zasady, własną duszę, wszystkie możliwości naszych potomków – byle tylko nie zachwiała się nasza własna żalosna egzystencja<sup>507</sup>.

W tych gorzkich, ale jakże trafnych słowach, Solżenicyn wyraził głębokie ubolewanie nad utratą podstawowych wartości etycznych człowieka radzieckiego, który w dobie komunizmu został całkowicie wyzuty z człowieczeństwa, stając się

---

<sup>502</sup> Zob. A. Rażny, *Świat Kołymy. Wierłam Szalamow*, [w:] L. Suchanek (red.), *Emigracja i tamizdat...*, op. cit., s. 142.

<sup>503</sup> L. Suchanek, *Człowiek w zaprogramowanym świecie. Antropologiczna wizja Aleksandra Zinowiewa*, [w:] tenże (red.), *Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej*, Kraków 1998, s. 152.

<sup>504</sup> Tamże.

<sup>505</sup> L. Suchanek, *Świadek epoki. Twórczość Aleksandra Solżenicyna*, [w:] tenże (red.), *Dać świadectwo prawdzie...*, op. cit., s. 127.

<sup>506</sup> L. Suchanek, *Aleksander Solżenicyn: pisarz i publicysta*, Kraków 1994, s. 104.

<sup>507</sup> A. Solżenicyn, *Żyj bez kłamstwa*, [w:] tenże, *Żyj bez kłamstwa. Publicystyka z lat 1973-1980*, Warszawa 1993, s. 100.

kreaturą pozbawioną uczuć, wiary i moralności. *Homo sovieticus*, dążąc za wszelką cenę do realizacji jedyne go celu, jaki posiadał - zapewnienia sobie dóbr materialnych i zaspokojenia pragnień fizycznych – przestał zwracać uwagę na sferę moralności, nie dbając o szkody wyrządzane współobywatelom.

O okrucieństwie, zafałszowaniu rzeczywistości i powszechnym zniewoleniu za pomocą kłamstwa w Związku Radzieckim Leszek Kołakowski pisał następująco:

Za czasów stalinowskich zacierała się całkiem różnica między tym, co prawdziwe, i tym, co politycznie słuszne. Celem [władzy] było sprawić, by różnica ta zatarła się w umysłach obywateli tak, aby ludzie wiedzieli, co należy mówić jako politycznie słuszne i zapominali o tej różnicy, żeby można było fałszować prawdę historyczną i w ten sposób nie po prostu kłamać, ale unicestwiać samą ideę prawdy w normalnym sensie słowa<sup>508</sup>.

Ze słów filozofa wynika, że Rosja doby komunizmu była naznaczona piętnem kłamstwa w stopniu trudnym do wyobrażenia. Celem totalnego fałszowania prawdy było przede wszystkim stworzenie w ludzkim umyśle obrazu idealnej rzeczywistości oraz sprawienie, aby to, co nieprawdziwe, zyskało miano politycznie słusznego i mającego doprowadzić do polepszenia sytuacji narodowej czy wręcz do stworzenia utopii. Spustoszenia umysłowe, jakie taka działalność spowodowała, były ogromne i niemające precedensu w historii<sup>509</sup>.

Komunistyczny „parowóz dziejów” stał się – wedle określenia Ryszarda Legutki – „buldożerem”, który, przekształcając świat zgodnie z marksistowską ideologią, doprowadził kraj do ruiny, usuwając na „śmietnik historii” nieprzystosowane jednostki<sup>510</sup> i naznaczając piętnem zdrajcy wszystkich tych, którzy, jak Solżenicyn, nawołując do prawdy stali się dla władzy wymagającym natychmiastowego usunięcia „wrzodem na zdrowym ciele” Związku Radzieckiego<sup>511</sup>. Stanowili oni bowiem przeszkodę na drodze do urzeczywistnienia przez partię swego zamierzenia, zgodnie z którym świadomość rządzonych miała ulec przekształceniu zgodnie ze świadomością

---

<sup>508</sup> L. Kołakowski, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Kraków 2003, s. 33-34.

<sup>509</sup> Tamże, s. 34.

<sup>510</sup> Zob. R. Legutko, *Esej o duszy polskiej*, Kraków 2008, s. 25.

<sup>511</sup> Zob. J. Pearce, *Solżenicyn: dusza na wygnaniu*, Warszawa 2004, s. 177.



rzządzających<sup>512</sup>; największym pragnieniem władzy było osiągnięcie całkowitej zbieżności wewnętrznych myśli człowieka z oficjalną ideologią<sup>513</sup>.

*Homo sovieticus* - jak podaje Lucjan Suchanek - to doskonały przykład tego, czym może stać się człowiek w warunkach braku wolności, gdy jego zachowania, czyny, a nawet myśli poddawane są odgórnemu sterowaniu i kontroli. Jako istota duchowa, człowiek ten został okaleczony i zdeprawowany, pozbawiony umiejętności podejmowania indywidualnych decyzji oraz szansy kształtowania swojego życia<sup>514</sup>. Zmuszony do pełnienia określonej roli<sup>515</sup> - wykonywania wspólnych zadań wyznaczanych przez cele ideologiczne - człowiek radziecki zaczął stopniowo tracić własną osobowość<sup>516</sup>.

Ideologia, zastępująca *homo sovieticusowi* religię i kulturę, stała się dla niego sztywnym zbiorem dogmatów, przemieniając go w „bezlitosny automat”<sup>517</sup> – istotę ułomną, oderwaną od trwałej i niepodważalnej tradycji oraz silnych więzów kulturowych<sup>518</sup>, karykaturę marzeń o nowym człowieku i nowym świecie<sup>519</sup>. Wychodząc z założenia, że można zmienić naturę ludzką, przystąpiono do realizacji „naukowego” projektu, zgodnie z którym - w myśl maksymy Marksa - zaczęto zmieniać byt, tworząc odpowiednie warunki, mające zapewnić człowiekowi zyskanie nowej świadomości, tak by zaczął on myśleć, odczuwać i działać po nowemu<sup>520</sup>.

Społeczeństwo radzieckie stało się społeczeństwem ideologicznym, czyli takim, w którym każdy obywatel poddany zostaje od chwili narodzin aż do śmierci wpływowi ideologii, mającemu sprawić, by wszyscy ludzie postępowali tak, jak tego oczekuje władza<sup>521</sup>. Ukształtowany w ten sposób stereotyp zachowań stanowił swego rodzaju umiejętność bycia człowiekiem radzieckim, którą niektórzy opanowali w stopniu

---

<sup>512</sup> Zob. R. Imos, *Wiara...*, op. cit., s. 119.

<sup>513</sup> Zob. S. Boym, *Common places: mythologies of everyday life in Russia*, Cambridge 1994, s. 93.

<sup>514</sup> L. Suchanek, *Homo sovieticus: świetlana przyszłość, gnijący Zachód. Pisarstwo Aleksandra Zinowiewa*, Kraków 1999, s. 77.

<sup>515</sup> Zob. tamże.

<sup>516</sup> Zob. tamże, s. 143.

<sup>517</sup> Tamże, s. 150.

<sup>518</sup> Tamże, s. 77.

<sup>519</sup> Zob. tamże, s. 146.

<sup>520</sup> Tamże.

<sup>521</sup> Tamże, s. 151.

doskonałym<sup>522</sup>; ci natomiast, którzy się temu sprzeciwiali, pędzili życie męcząco rozdwojone psychicznie<sup>523</sup>.

Budowa nowego człowieka - główny projekt partii Związku Radzieckiego, wynikający z „naukowo” dowiedzionego przekonania, że ludzką psychikę można w dowolny sposób kształtować – oparte były, jak zauważa Suchanek, na fałszywej tezie antropologicznej, na błędnym wyobrażeniu, czym jest człowiek, w którym nie dostrzegano osoby, poddając go nadmiernemu uspołecznieniu<sup>524</sup>. Ta podjęta (i niezrozumiana) przez Lenina idea Mikołaja Czernyszewskiego doprowadzić miała, jak się okazało, do zaistnienia bodaj największego w historii antropologicznego wynaturzenia – dehumanizacji ludzkiej świadomości.

Wypaczona przez „Adama nowego człowieczeństwa”<sup>525</sup> i konsekwentnie realizowana przez jego zwolenników koncepcja dziewiętnastowiecznego myśliciela służyła bowiem nie dobru obywateli, lecz maszyn systemu, całkowicie pomijając jednostkę jako indywidualny byt. Wyprowadzony od chrześcijańskiej idei bogocząłowieczeństwa „człowiek-bóg” Czernyszewskiego w erze komunizmu stał się „człowiekiem-śrubką” – marionetką władzy, odartą z wolności istotą strachu, której słowa, czyny, a nawet myśli poddawane były ogólnemu sterowaniu i kontroli<sup>526</sup>.

Według Andrzeja Drawicza, *homo sovieticus* - istota poddana totalnej kontroli władzy - do końca nie powstał, jak można by pochopnie skonstatować<sup>527</sup>. Podobnego zdania jest Lucjan Suchanek, uważając, że antropologiczny i etniczny eksperyment ideologiczny zakończył się jedynie częściowym powodzeniem, gdyż tylko pewna grupa obywateli Związku Radzieckiego uwierzyła w idee komunizmu, z dumą uważając się za ludzi radzieckich<sup>528</sup>.

„Parowóz dziejów” ugrzązł w drodze do raju. Nie w pełni ukształtowany *homo sovieticus* wykonał kolejny potężny skok ku „świetlanej przyszłości” w grudniu 1991 roku. Był to zarazem skok ostatni – system rzeczywiście stał się zbędny, Związek Radziecki zniknął z mapy świata.

---

<sup>522</sup> Tamże.

<sup>523</sup> Zob. A. Drawicz, *Pocałunek na mrozie*, Łódź 1990, s. 16.

<sup>524</sup> L. Suchanek, *Homo sovieticus...*, op. cit., s. 155-156.

<sup>525</sup> Zob. W. Szymborska, *Lenin*, [internet:] <http://tomcuk.w.interia.pl/wierprl.htm> [23.02.2012].

<sup>526</sup> Por. L. Suchanek, *Homo sovieticus...*, op. cit., s. 155.

<sup>527</sup> Zob. A. Drawicz, *Pocałunek...*, op. cit., s. 131.

<sup>528</sup> Por. L. Suchanek, *Homo sovieticus...*, op. cit., s. 156.

## ROZDZIAŁ TRZECI

### *Homo sapiens* – nowy człowiek w ujęciu Wiktora Pielewina

#### 3.1. Postkomunizm

Po upadku systemu radzieckiego literatura uniezależniła się od państwowej ideologii, tracąc tym samym posiadany w erze komunizmu autorytet „nauczycielki życia”<sup>529</sup>. Rozluźnienie wymogów cenzury nastąpiło już jednak kilka lat wcześniej – podczas Gorbaczowowskiej pieriestrojki – co też zapoczątkowało intensywną publikację utworów z „pisarskich szuflad” twórców takich jak Aleksander Sołżenicyn, Warłam Szalamow, Borys Pasternak czy Andriej Płatonow<sup>530</sup>. Pojawił się także krytyczny wobec systemu silny ruch demaskatorski, inicjujący proces desakralizacji literatury i pozbawiający ją patentu na pozycję „wybrańca bogów”<sup>531</sup>.

„Odpaństwowienie” twórczości literackiej – jak podaje Janina Sałajczykowa - wraz z końcem imperium doprowadziło do uwolnienia pisarzy spod narzuconego przez państwo i partię jarzma ideologii, co zagwarantowało twórcom pełną swobodę wyboru zarówno tematyki, jak i formy wypowiedzi. W takiej atmosferze wyzwolenia dokonało się daleko idące zróżnicowanie utworów; szybko zaczęła się rozrastać sfera literatury popularnej, rozrywkowej, niepretendującej z reguły do arcyzmu czy wewnętrznej głębi. Popularne stało się również łączenie przez pisarzy elementów gatunków „wysokich” (przeznaczonych dla elity intelektualnej) i „niskich” (masowych)<sup>532</sup>.

---

<sup>529</sup> A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pieriestrojki do laboratoriów netliteratury. Przemiany we współczesnej prozie rosyjskiej*, Warszawa 2004, s. 7.

<sup>530</sup> J. Sałajczykowa, *Dziesięciolecie przemian. Proza rosyjska lat 1985-1995*, Gdańsk 1998, s. 9.

<sup>531</sup> Tamże, s. 10.

<sup>532</sup> Tamże, s. 10-11.

W czasie burzliwych przemian w kulturze radzieckiej końca lat osiemdziesiątych czytelnik „odzyskał” literaturę dawniej „źle widzianą”, nieprawomyślną wobec systemu; do obiegu czytelniczego włączono utwory samizdatu i tamizdatu, a utwory wydawane na emigracji połączyły się w sposób naturalny ze strumieniem piśmiennictwa krajowego<sup>533</sup>. Zaczęto więc potępiać wszystko, co miało jakikolwiek związek z radzieckością, w szczególności zaś dzieła tworzone w duchu realizmu socjalistycznego, który u progu lat dziewięćdziesiątych był już całkowicie skompromitowany jako metoda twórcza i postrzegany w sposób parodystyczny<sup>534</sup>.

Jak zaznacza Katarzyna Duda, owoce działalności artystycznej pisarzy po rozluźnieniu ideologicznej presji cenzury stały się takim samym produktem rodzącego się rosyjskiego rynku, jak telefon komórkowy, komputer czy samochód. Pojawił się zatem fenomen wolności twórczej, która jednak, zarówno ze strony twórcy, jak i odbiorcy, zaczęła być pojmowana rozmaicie. Z jednej strony marginalizacji uległy dzieła emigracyjnych twórców walczących z totalitaryzmem (takich jak Aleksander Solżenicyn), którzy przestali budzić zainteresowanie, gdyż ich misja, jak uważano, została wypełniona; z drugiej zaś księgarnie zalała fala literatury brukowej – kryminały oraz romanse z serii *Harlequin*<sup>535</sup>.

W artykule *Stypa po literaturze radzieckiej* pisarz Wiktor Jerofiejew, wygłaszając w 1989 roku radosną mowę pogrzebową nad „stygnącym trupem” socrealistycznego piśmiennictwa, powoływał się na wypowiedziane na początku lat dwudziestych słowa rosyjskiego antyutopisty Jewgienija Zamiatina, z których wynika, że w przypadku braku w kraju wolności słowa możliwa jest tylko jedna przyszłość dla rosyjskiej literatury – jej przeszłość<sup>536</sup>. W rzeczywistości jednak – jak zauważa Grzegorz Szymczak – wolność słowa po upadku Związku Radzieckiego miała także skutek negatywny, gdyż literatura musiała podporządkować się prawom wolnego rynku<sup>537</sup>. Nacisk ideologiczny zastąpiony został przez przymus ekonomiczny<sup>538</sup>. Miejsce realizmu socjalistycznego,

---

<sup>533</sup> K. Duda *Między realizmem a postmodernizmem. Generation 'P' Wiktora Pielewina*, „Slavia Orientalis” 2004, nr 2, s. 207.

<sup>534</sup> A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pieriestrojki...*, op. cit., s. 11.

<sup>535</sup> K. Duda, *Między realizmem...*, op. cit., s. 207.

<sup>536</sup> W. Jerofiejew, *Pominki po sowieckiej literaturze*, [internet:] <http://berezin.livejournal.com/1102924.html> [18.03.2012].

<sup>537</sup> G. Szymczak, *Wiktor Pielewin: technologia sukcesu*, „Przegląd Rusycystyczny” 2003, nr 2(102), s. 83.

<sup>538</sup> Zob. A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pieriestrojki...*, op. cit., s. 30.

pełniącego w państwie totalitarnym rolę instrumentu „inżynierii dusz”, zajęła poddana totalnej władzy pieniądza kultura masowa<sup>539</sup>.

Według Anny Skotnickiej-Maj, po upadku komunizmu zmienił się status społeczny i zawodowy pisarza, który przestał sprawować funkcję proroka lub wykonawcy dyspozycji ideologicznych<sup>540</sup>. Zachwianie obowiązującego paradygmatu kulturowego wywołało kryzys współczesnej literatury rosyjskiej, która – jak twierdzi badaczka – niezdolna jest obecnie do przedstawienia jakiegokolwiek propozycji zasługującej na miano arcydzieła lub chociażby niekwestionowanego dokonania literackiego. Literatura porzuciła bowiem zadania wyłącznie etyczne, stając się między innymi zabawą czy grą literacką, przez co lektura książek utraciła swe dawne znaczenie<sup>541</sup>.

W Rosji postkomunistycznej – czytamy z kolei u Alicji Wołodźko-Butkiewicz – rola „władcy myśli”, pełniona wcześniej przez literaturę, została przejęta przez telewizję. Pisarze stali się gwiazdoram i świata show-biznesu, a „mackdonaldyzacja” kultury doprowadziła do inwazji destrukcyjnych praw rynku także na pole twórczości literackiej<sup>542</sup>. Sama jednak literatura postradziecka, wywodząca się bezpośrednio z radzieckiej, nie była w stanie całkowicie odciąć się od realizmu socjalistycznego, zachowując cechy „Wielkiego Października” na takiej samej zasadzie, na jakiej literatura ideologiczna nawiązywała do utworów swoich poprzedników – twórców dziewiętnastowiecznego realizmu<sup>543</sup>.

W ostatniej dekadzie XX wieku szczególnemu nasileniu uległ proces rozprzestrzeniania się literatury masowej, poszukiwanej przez spragnionych rozrywki czytelników. Z początku były to tłumaczone na język rosyjski utwory pisarzy zachodnich; dość szybko jednak literatura rosyjska wykształciła swoje własne oryginalne gatunki, takie jak „kobięcy kryminał”, „kryminał ironiczny” czy „kryminał retro”. Tego typu twórczość nie mogła więc dalej być z pogardą przemilczana, zwłaszcza że proza wysokoartystyczna zaczęła przejmować jej styl i estetykę – kiczowatość, sentymentalizm, a nawet pornografię<sup>544</sup>.

---

<sup>539</sup> Por. G. Szymczak, *Wiktor Pielewin: technologia sukcesu*, op. cit., s. 83.

<sup>540</sup> A. Skotnicka-Maj, *Koniec czy początek? Proza rosyjska po 1985 roku*, [w:] P. Fast, B. Stempczyńska (red.) *Od symbolizmu do postmodernizmu. Szkice o literaturze rosyjskiej*, Katowice 1999, s. 107.

<sup>541</sup> Tamże, s. 6.

<sup>542</sup> A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pieriestrojki...*, op. cit., s. 24-25.

<sup>543</sup> Tamże, s. 27.

<sup>544</sup> Tamże, s. 31.

Kolejnym negatywnym zjawiskiem w rosyjskiej kulturze stała się „aleksja”, czyli zubożnienie czytelników, a co gorsza – także krytyków, na literaturę piękną<sup>545</sup>. Notowania i ranga pisarzy spadły, gdyż przestali oni pełnić rolę nauczycieli czy kaznodziejów zaszczepiających społeczeństwu normy moralne. Nowi prozaicy – wśród nich najmodniejsi, jak Wiktor Pielewin czy Władimir Sorokin – na kartach swych utworów zaczęli natrząsać się z radzieckich świętości i ideologicznych mitów, a kuszące do niedawna „zakazane owoce” – utwory piewców prawdy: Solżenicyna, Płatonowa czy Bułhakowa – przestały interesować społeczeństwo, ustępując miejsca piśmiennictwu kultury masowej<sup>546</sup>.

Socrealizm – „kulturowy przejaw totalitaryzmu, szła literatury w odizolowanej przestrzeni” – miał za zadanie, wedle słów Wiktora Jerofiejewa, tworzenie „jednowymiarowej funkcji społecznej” – nowego człowieka, *homo sovieticus*. W epoce komunizmu pisarz był jedynie sekretarzem przekazującym społeczeństwu radzieckiemu państwowe idee, które odrzucały rzeczywistość, koncentrując się na przyszłości ukazywanej w duchu rewolucyjnego rozwoju. Autorzy uprawiający prozę „nową” natomiast gotowi są do nawiązania dialogu z każdą, nawet najbardziej oddaloną w czasie i przestrzeni, kulturą<sup>547</sup>.

Już w połowie lat osiemdziesiątych – jak podaje Skotnicka-Maj – przed prozą „inną” postawiono zadanie zapełnienia pustego miejsca po zdezonizowanej literaturze radzieckiej<sup>548</sup>. Choć ta „nowa” literatura miała zapowiadać odmienne tematy i struktury literackie, to w rzeczywistości jednak w dużym stopniu stosowała mechanizmy odtwarzające kulturę przeszłości, opatrując ją znakiem „minus”. Odwrót od realizmu socjalistycznego był zjawiskiem nader specyficznym – pozostawiając nienaruszone związki między jego elementami, nadawał im znaczenie negatywne, tworząc pewien rodzaj antykultury (czy raczej kultury anty-socrealistycznej)<sup>549</sup>.

Literatura ta była niejako kontynuacją zainicjowanego na początku lat siedemdziesiątych soc-artu – sztuki dekonstrukcji języka oficjalnej (masowej)

---

<sup>545</sup> Zob. tamże, s. 30.

<sup>546</sup> Tamże, s. 278-279.

<sup>547</sup> W. Jerofiejew, *Pominki...*, op. cit.

<sup>548</sup> A. Skotnicka, *Model prozy „innej” w literaturze rosyjskiej po 1985 roku*, Wrocław 2001, s. 29.

<sup>549</sup> Tamże, s. 62.

radzieckiej kultury, wyśmiewającej ideologię oraz służącą jej kulturę kiczu<sup>550</sup>. Jednym z głównych motywów tego rodzaju twórczości była parodia człowieka radzieckiego jako istoty postrzegającej rzeczywistość i własne życie jedynie poprzez pryzmat ideologicznej propagandy. Pisarze ukazywali *homo sovieticus* w sposób ironiczny, ocierając się wręcz o granice absurdu, jako jednostkę nieposiadającą ani własnej indywidualności, ani języka, wyśmiewając jego naiwny socjalno-polityczny optymizm oraz mitologiczną świadomość<sup>551</sup>.

Według Borisa Groysa, podobnie jak terytorium państwa radzieckiego zostało rozparcelowane i przekazane w prywatne ręce, tak i sztuka postkomunistyczna zaczęła powstawać głównie za sprawą prywatyzacji mentalnego i symbolicznego terytorium, które pozostawiła po sobie radziecka ideologia<sup>552</sup>. Jak stwierdza filozof, po upadku Związku Radzieckiego sztuka w Rosji została ukształtowana na modłę zachodnią, zgodnie z którą większość współczesnych artystów zaczęła przywłaszczać sobie nie tylko różne style historyczne, symbole religijne i ideologiczne, masowe towary czy treści reklamowe, ale także dzieła wybitnych twórców<sup>553</sup>.

Taką „sztukę przywłaszczania” – jak ją określa Groys – postrzega się jako działalność artystyczną, w której nie chodzi już o indywidualne stworzenie czegoś nowego i oryginalnego, lecz o walkę o dystrybucję, prawa własności czy możliwość akumulacji przez jednostkę prywatnego kapitału symbolicznego - zdominowanego przez osobisty interes towaru rynkowego. Twórczość stała się więc w nowych warunkach ekonomicznych swego rodzaju „symbolicznym piractwem”, ukierunkowanym głównie na generowanie prywatnego kapitału artysty<sup>554</sup>. Sztuka postkomunistyczna zaczęła przywłaszczać sobie zasoby ogromnego magazynu obrazów, symboli i tekstów, które przestały być czyjąkolwiek własnością, leżąc na śmietniku historii jako wspólne dziedzictwo czasów komunizmu. Twórczość doby postradzieckiej przeżyła swój własny koniec historii: nie wolnorynkowo-kapitalistyczny, jak w przypadku krajów zachodnich, lecz socjalistyczno-stalinowski<sup>555</sup>.

---

<sup>550</sup> I. Skoropanowa, *Russkaja postmodernistskaja litieratura*, Moskwa 2002, s. 212.

<sup>551</sup> Tamże.

<sup>552</sup> B. Groys, *Sztuczne raje postkomunizmu*, [internet:] <http://www.newsweek.pl/Europa/sztuczne-raje-postkomunizmu,44094,1,1.html> [20.03.2012].

<sup>553</sup> Tamże.

<sup>554</sup> Por. tamże.

<sup>555</sup> Tamże.

Za największą bezczelność stalinizmu Groys uważa tezę głoszącą, że Związek Radziecki wyznaczał historyczny kres walki klasowej, rewolucji, a nawet wszelkich form społecznej krytyki – uznanie, że zbawienie od piekła, wyzysku i wojny już się dokonało. Rzeczywistość Związku Radzieckiego oficjalnie przedstawiano bowiem jako identyczną ze społecznym ideałem, który nastąpił po ostatecznym zwycięstwie dobra nad złem, utożsamiając socjalistyczny obóz z miejscem urzeczywistnionej utopii<sup>556</sup>.

Mimo oficjalnego zniesienia komunistycznej ideologii po rozpadzie ZSRR, każdy artysta – jak zauważa rosyjski myśliciel – nadal znajdował się w cieniu sztuki państwowej, która niedawno upadła. Co więcej, własność zbiorowa, będąca nieodłącznym elementem socjalizmu, wiązała się ze sporą dawką zbiorowych przeżyć, powstałych wskutek kształtujących społeczeństwo na modłę komunistyczną licznych przedsięwzięć politycznych, które odcisnęły głębokie piętno na całym narodzie radzieckim. W rezultacie tych posunięć ze strony władzy powstało – jak je nazywa Groys – „kolektywne terytorium mentalne”, na którym niepodzielną władzę sprawowało państwo<sup>557</sup>.

Pod rządami partii komunistycznej każda prywatna jednostka była podporządkowana oficjalnej ideologii i poddawana procesowi nacjonalizacji. Tak jak po upadku państwa komunistycznego ogromny obszar ekonomiczny został oddany do prywatyzacji, jednocześnie zniesienie oficjalnej sowieckiej ideologii zostawiło w spadku gigantyczny rezerwuuar zbiorowych emocji, z którego można było czerpać w celu stworzenia indywidualności kapitalistycznej. Dla artystów epoki postradzieckiej – jak stwierdza Groys – była to sytuacja nader korzystna, ponieważ ukazywane w ich utworach zbiorowe doświadczenia spotykały się z natychmiastowym i całkowitym zrozumieniem odbiorców. Z drugiej jednak strony jest to również czynność bardzo ryzykowna, ponieważ artystyczna prywatyzacja jest w czasach kapitalizmu tak samo niepełna i zależna od wspólnoty, jak i w epoce komunistycznej<sup>558</sup>.

W takiej atmosferze przejściowości wykrystalizowały się dwie linie w sztuce, jakimi są postmodernizm oraz nowy realizm, spośród których najwięcej uwagi w opracowaniach krytycznoliterackich poświęca się – zapewne ze względu na jego

---

<sup>556</sup> Tamże.

<sup>557</sup> Tamże.

<sup>558</sup> Tamże.



kontrowersyjność i niejednoznaczność – temu pierwszemu. Niektórzy badacze współczesnej literatury rosyjskiej wyrażają nawet przekonanie, że twórczość postmodernistyczna jest naturalną kontynuacją radzieckiego paradygmatu społeczno-kulturowego – realizmu socjalistycznego<sup>559</sup>.

### 3.2. Nowy realizm i postmodernizm w kulturze rosyjskiej

Pojawienie się dwóch dominujących nurtów we współczesnej prozie rosyjskiej było oznaką końca epoki literaturocentryzmu w rosyjskiej kulturze; literackie „hiperupolitycznienie”, tak charakterystyczne dla czasów radzieckich, w dobie postkomunizmu zaczęto postrzegać jako zjawisko anachroniczne czy wręcz komiczne<sup>560</sup>. Jedyną oficjalną metodę twórczą Związku Radzieckiego – socrealizm – zastąpiła różnorodność, będąca przejawem twórczości zarówno postmodernistycznej, jak i neorealistycznej, zwanej także postrealistyczną czy nawet postsocrealistyczną<sup>561</sup>.

Nowy realizm – jak podaje Janina Sałajczykowa - to nurt w sztuce, skoncentrowany w głównej mierze na poszukiwaniu takich sposobów wypowiedzi, oglądania i interpretowania rzeczywistości, które są pozbawione programowego dydaktyzmu, pozwalają rezygnować z formułowania ideałów i modeli zachowań, jak również orientują się na ukazywanie pewnych zjawisk, pozostawiając czytelnikowi ich interpretację oraz wydawanie opinii<sup>562</sup>. W nowych warunkach społeczno-kulturowych odbiorca sztuki zyskał zarówno możliwość wyboru książki, jak i prawo do subiektywnej interpretacji treści zawartej w utworze literackim.

Inną cechą nowego realizmu jest przeniesienie akcentu z życia społecznego na prywatne, osobiste i rodzinne, czyli koncentrowanie uwagi na losach jednostkowych, nie zaś kolektywnych, jak w przypadku socrealizmu. Odrzucając ideologiczne racje oraz formalne stereotypy sztuki epoki komunizmu, nowi realiści świadomie orientują swoją twórczość na burzenie radzieckich mitów, koncentrując się w pierwszej kolejności na ukazywaniu zjawisk społecznych, których realizm socjalistyczny unikał, gdyż były

---

<sup>559</sup> K. Duda, *Między realizmem...*, op. cit., s. 207-208.

<sup>560</sup> J. Sałajczykowa, *Dziesięciolecie przemian...*, op. cit., s. 13.

<sup>561</sup> Tamże, s. 12.

<sup>562</sup> Tamże, s. 13.

szkodliwe dla oficjalnej propagandy, takich jak ciasnota i zaduch mieszkań komunalnych, indywidualność w jej rozmaitych przejawach, obojętność otoczenia, nieuleczalne choroby, obłąkanie, poczucie braku sensu ludzkiej egzystencji, alkoholizm czy wszechobecna degeneracja<sup>563</sup>. Brutalna rzeczywistość znajdowała się bowiem w radykalnej opozycji do barwnych i wygładzonych utworów, ukazujących radzieckie społeczeństwo jako idealny stan międzyludzkiej harmonii we wszystkich dziedzinach życia, w której powyższe negatywne zjawiska nie istnieją i z definicji istnieć nie mogą.

Wołodźko-Butkiewicz zauważa, że centralny punkt twórczości nowego realizmu stanowi – naznaczone nierzadko tragizmem – życie codzienne zwyczajnych Rosjan. Ten „okrutny realizm” – jak jest często nazywany – bywa przez krytykę zestawiany z doświadczeniami rosyjskiej „szkoły naturalnej” lat czterdziestych XIX wieku, a niekiedy także z twórczością pisarzy narodnickich, piętnujących, wedle określenia Maksyma Gorkiego, „ohydne brzemień życia”<sup>564</sup>.

Kiedy literatura ta nie przybiera charakteru skrajnie nihilistycznego, znajduje uznanie wśród krytyków konserwatywnych; pojawia się w niej bowiem często pierwiastek narodowy czy wiara prawosławna, a występującym w niej bohaterem jest zazwyczaj „szary” człowiek, znany dobrze z klasycznych utworów rosyjskiej literatury – między innymi dzieł Mikołaja Gogola. Ten skromny, zwyczajny, skrzywdzony i poniżony bohater wykazuje nierzadko skłonności do agresji, bywa zbuntowany i pełen nienawiści. Nawiązując do postaci literackich wieku XIX, adepci nowego realizmu, na drodze poszukiwań coraz nowszych form wyrazu, starają się dotrzeć do sedna życia, ukazując świat wewnętrzny człowieka przełomu wieków jako niespójny, chaotyczny i rozdarty. Jednocześnie przedstawiają oni otaczającą rzeczywistość w świetle groteskowości, absurdu oraz czarnego humoru, w czym z pomocą przychodzą im środki ekspresji charakterystyczne dla epoki modernizmu – służące w swoim czasie odzwierciedlaniu realności w sposób możliwie jak najbardziej adekwatny<sup>565</sup>.

Proza nowego realizmu – jak zauważa Sałajczykowa - często podkreśla absurdalne aspekty rzeczywistości, traktując dwudzieste stulecie jako „wiek straconych złudzeń”, który zdominowany był przez wiarę w ideały i próby ich realizacji. Kiedy po rewolucji

---

<sup>563</sup> Tamże, s. 13-14.

<sup>564</sup> A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pieriestrojki...*, op. cit., s. 255.

<sup>565</sup> Tamże.

1917 roku zaczęto wcielać w życie bolszewicki model społecznej utopii, rezultaty takich działań okazały się przerażające zarówno dla zwykłych obywateli, jak i ich wykonawców, owocując totalnym sceptycyzmem – ceną, jaką trzeba było zapłacić za przeprowadzanie społecznych eksperymentów<sup>566</sup>.

Upadek socjalistycznych ideałów dał impuls do zaistnienia w literaturze rosyjskiej zjawiska nowej twórczości, dla której charakterystyczne stało się nieustanne epatowanie okropnościami, wynikającymi z jej polemicznego charakteru. Prowokacja, karykatura czy parodia – będące rodzajem „policzka” wymierzonego gustom czytelników – w rzeczywistości stanowią mają antidotum dla zatrutej kłamstwem literatury socrealistycznej<sup>567</sup>.

Główną cechą tego „szorstkiego realizmu” – naturalistycznej prozy o proveniencji socjologicznej<sup>568</sup> - stanowi konstatacja zjawisk skrajnie negatywnych, takich jak narkomania, przemoc czy rozkład rodziny<sup>569</sup>. Jej autorzy, eksponując światy odrzucone przez literaturę radziecką, utrzymują swe utwory w konwencji perspektywy apokaliptycznej, poruszając przede wszystkim tematy społecznych patologii. Twórczość tego rodzaju była wynikiem zapotrzebowania - naturalną reakcją przeciwko „sterylnemu kłamstwu totalitaryzmu”, gdyż w adekwatny sposób odzwierciedlała frustrację współczesnego człowieka w obliczu rozpadu dobrze znanego mu dotychczasowego porządku świata<sup>570</sup>.

Nowa proza proponuje własną prawdę o człowieku, zwracając się ku temu, co wykrzywione, wypaczone i fantasmagoryczne. Dla pisarzy-realistów patologie stanowią odstępstwo od normy, dlatego też koncentrują się oni na poszukiwaniu czynników odpowiedzialnych za taki stan rzeczy, przyjmując postawę demaskatorsko-oskarżycielską. Podając w wątpliwość istnienie społecznych ideałów, pisarze nowej fali przyjmują wobec rzeczywistości postawę ironiczną, ukazując ją poprzez pryzmat owego „szorstkiego realizmu”, zwanego przez Rosjan „czernuchą”<sup>571</sup>.

Drugi nurt – postmodernizm - to z kolei zjawisko w literaturze bardzo niejednolite; nazywany początkowo „inną literaturą” bądź „literaturą alternatywną”, jest on – jak

---

<sup>566</sup> J. Sałajczykowa, *Dziesięciolecie przemian...*, op. cit., s. 14.

<sup>567</sup> A. Skotnicka, *Model prozy „innej”...*, op. cit., s. 23.

<sup>568</sup> Zob. tamże, s. 24.

<sup>569</sup> A. Skotnicka-Maj, *Koniec czy początek?...*, op. cit., s. 108.

<sup>570</sup> Tamże, s. 109-110.

<sup>571</sup> A. Skotnicka, *Model prozy „innej”...*, op. cit., s. 24.

podaje Sałajczykowa – raczej konglomeratem różnorodnych i różnie ukierunkowanych faktów literackich aniżeli kierunkiem czy nurtem w zwykłym tego słowa znaczeniu<sup>572</sup>. Związany z takimi pojęciami, jak „literatura zmęczenia”, „metanarracja”, „metaproza”, „postmodernistyczna ironia” czy „świat jako chaos”, literatura ta uważana jest przez badaczkę nie tylko za nową modę czy twórcę pewnej atmosfery, ale nade wszystko za zjawisko prawdziwie znaczące, za najbardziej żywotną i ważką estetycznie część współczesnej kultury rosyjskiej<sup>573</sup>.

Próba zdefiniowania tego niejednoznacznego zjawiska w sztuce nastrocza bardzo wielu trudności i nieporozumień. Dziełem, które rzuca wiele światła na ten problem, jest esej autorstwa Johna Bartha zatytułowany *Literatura wyczerpania*. Według myśliciela, w literaturze wykorzystane zostały już wszystkie możliwe motywy i tematy, w związku z czym jej zadanie w czasach współczesnych sprowadza się jedynie do parodiowania samej siebie oraz wyśmiewania wszystkiego, co do tej pory zostało powiedziane<sup>574</sup>.

Jak podaje Douwe Fokkema, w utworach postmodernistycznych ważną rolę spełnia tak zwana „zasada nieselektywności”, w myśl której nie istnieje rozróżnienie między dobrem i złem, prawdą i kłamstwem, wartościami wysokimi i niskimi, miłością i perwersyjną erotyką, sferą sacrum i sferą profanum. Na zasadach wzniosłych pisze się tutaj o tym, co przyziemne, i na odwrót, a człowiek cierpiący traktowany jest na równi z zadającym cierpienie sadystą czy mordercą. W postmodernizmie występuje całkowita dowolność, nie ma określonych reguł, których powinien trzymać się pisarz tworzący dzieło; wszystko można ze sobą łączyć – twórca jest panem stwarzanego przez siebie świata. Autor–postmodernista może skończyć opowiadanie swej historii dowolnym momencie czy zerwać ideę łączności poprzez włączanie do utworów tekstów podkreślających brak ciągłości, tworząc w ten sposób tekst będący na przykład zbiorem niepowiązanych ze sobą elementów. Rozwój fabuły często nie prowadzi do żadnej konkretnej konkluzji, a autor, stosując fabułę labiryntową, niszczy pospolite koncepcje

---

<sup>572</sup> J. Sałajczykowa, *Dziesięciolecie przemian...*, op. cit., s. 14.

<sup>573</sup> Tamże, s. 14-15.

<sup>574</sup> Zob. D. Fokkema, *Historia literatury. Modernizm i postmodernizm*, Warszawa 1994, s. 53. Motyw literatury wyczerpanej znajduje swoje odbicie także w utworach literatury pięknej, czego najlepszym przykładem jest opowiadanie Jorge Luisa Borgesa *Biblioteka Babel*, w którym pisarz ukazał bibliotekę wypełnioną książkami zawierającymi wszystkie możliwe kombinacje liter, słów oraz zdań, co ma uświadomić czytelnikowi, iż wszystko już zostało napisane, dlatego też nie sposób stworzyć niczego całkowicie nowego i oryginalnego.

czasu i miejsca. Postmoderniści nierzadko posługują się parodią wyjaśniania, przeprowadzając na pozór logiczny wywód, który w rzeczywistości zakłada wewnętrzną sprzeczność; każdy utwór jest jedynie palimpsestem – tekstem napisanym na innym tekście, co oznacza, że nikt nie jest w stanie stworzyć dzieła całkowicie oryginalnego<sup>575</sup>.

Jak zauważa badacz literatury współczesnej, Bogdan Baran, specyfika postmodernistycznego myślenia zawiera się w głównej mierze w zamyśle samodestrukcji, której charakterystycznym rysem jest komizm poprzez parodię mającą za temat siebie samą i wyczerpującą się w opisie własnej kreacji lub przynajmniej stanowiącą do niej komentarz. Parodia i trawestacja (często powieści detektywistycznej czy sensacyjnej) - oto klucz do postmodernistycznej literatury<sup>576</sup>.

W twórczości postmodernistów nie brak również takich zjawisk, jak czarny humor – specyficzny rodzaj groteskowego komizmu<sup>577</sup> – czy autotematyzm, który, podobnie jak ów humor, podporządkowany jest postawie odwrótu od realizmu w stronę zatarcia granic między realnością a fikcją, w kierunku gry i zabawy wyobraźnią. Ciekawy zabieg stanowi też posługiwanie się narracją, kiedy bohater jest autorem piszącym utwór, którego jest bohaterem. Często używaną i jednocześnie prostą formą jest uczynienie autora narratorem (ale nie autorem) utworu. Taka narracja nie jest jednak autobiografią, lecz nadal utworem literackim, a „ja” narratora - postacią tego utworu<sup>578</sup>.

Jedną z cech postmodernizmu stanowi obalanie przezeń autorytetów. Nie można jednak mylić tego z zupełną ignorancją, gdyż aby móc obalić autorytet, trzeba go najpierw poznać. Umberto Eco w *Dopiskach na marginesie Imienia Róży* pisze o tym, że idealny pisarz postmodernistyczny ani nie odrzuca, ani nie naśladuje swych dwudziesto- czy dziewiętnastowiecznych poprzedników, którzy służą mu pomocą, i w których twórczości może znaleźć źródło inspiracji<sup>579</sup>. Prawdziwy postmodernista - stwierdza włoski pisarz - nie liczy na dotarcie do „analfabetów ogłuszonych środkami masowego przekazu”, lecz stara się, by jego dzieła przemawiały nie tylko do kręgu zawodowych zwolenników sztuki elitarnej, lecz wznosiły się ponad spory między

---

<sup>575</sup> Tamże, s. 53-55.

<sup>576</sup> B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 147.

<sup>577</sup> Tamże, s. 154.

<sup>578</sup> Tamże, s. 156.

<sup>579</sup> U. Eco, *Dopiski na marginesie Imienia Róży*, [w:] tenże, *Imię Róży*, Kraków 2004, s. 527-528.

realizmem a irrealizmem, formalizmem a zawartością treściową, literaturą czystą a zaangażowaną, koterią literacką a literaturą brukową. Eco porównuje idealną powieść z dobrą muzyką jazzową lub klasyczną, w jakiej podczas kolejnych odtworzeń czy studiowania partytury można odkryć wiele motywów, które umknęły odbiorcy przy pierwszym wykonaniu, lecz już to pierwsze zetknięcie z utworem powinno być tak zachwycające – nie tylko dla specjalistów – że następnych oczekuje się z radością<sup>580</sup>. Postmodernizm to dla autora *Imienia Róży* wyzwanie przeszłości rzucone przez to, co już było, to świadome uprawianie z upodobaniem gry ironii, to nie negowanie wszystkiego, co już zostało powiedziane, ale przemyślenie tego na nowo, przyjąwszy postawę ironiczną<sup>581</sup>.

Czy nazwy w postmodernizmie mają jakikolwiek związek z rzeczywistością, czy też istnieją samoistnie? Czy dane słowo odnosi się do realnego obiektu, czy też może, jak głosi motto *Imienia Róży* - „Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus” („Dawna róża tkwi w nazwie, nazwy jedynie mamy”)?<sup>582</sup> Jak twierdzi pisarz, wszystko roztopia się w nicości, po wszystkich tych przepadłych rzeczach – „niegdysiejszych możliwych, sławnych miastach czy pięknych księżniczkach” - pozostają tylko czyste nazwy<sup>583</sup>. Pisarz nie powinien także objaśniać swego dzieła, którego tytuł ma za zadanie możliwie jak najbardziej zdeorientować czytelnika, gdyż – jak uważa Eco – nic tak nie cieszy twórcy, jak nowe odczytania przez odbiorcę, o których sam autor nawet nie pomyślał; sens tekstu staje się w ten sposób sprawą dalece subiektywną<sup>584</sup>.

Autor *Imienia Róży* uważa, że w dzisiejszych czasach ci, którzy używają określenia „postmodernizm”, mają na myśli wszystko to, co im się podoba. Według niego, istnieje tendencja, by sięgać postmodernizmem jak najdalej wstecz, gdyż najpierw stosowano go wobec niektórych pisarzy i artystów działających w ostatnich dwóch dekadach dwudziestego wieku, potem stopniowo cofnięto się do początku wieku, a wreszcie jeszcze bardziej, i to przesuwanie wciąż trwa i, zdaniem Eco, wkrótce obejmie również Homera<sup>585</sup>.

---

<sup>580</sup> Tamże, s. 528.

<sup>581</sup> Tamże, s. 527.

<sup>582</sup> Tamże, s. 497.

<sup>583</sup> Tamże, s. 501.

<sup>584</sup> I. Skoropanowa, *Russkaja...*, op. cit., s. 58.

<sup>585</sup> U. Eco, *Dopiski...*, op. cit., s. 525.

Na temat postmodernizmu wypowiadał się również Papież Jan Paweł II, pisząc o tym zjawisku w sposób następujący:

Nasza epoka została określona przez niektórych myślicieli mianem „epoki postmodernizmu”. Termin ten, stosowany często w bardzo różnych kontekstach, wskazuje na pojawienie się całego zespołu nowych czynników, których oddziaływanie jest tak rozległe i silne, że zdołało wywołać istotne i trwałe przemiany. Pierwotnie posługiwano się tym określeniem w odniesieniu do zjawisk natury estetycznej, społecznej czy technologicznej. Później znalazło ono zastosowanie w sferze filozofii, zachowując jednak pewną dwuznaczność, zarówno dlatego że ocena tego co „postmodernistyczne” jest czasem pozytywna, a czasem negatywna, jak i dlatego że nie istnieje powszechnie przyjęte rozwiązanie trudnego problemu granic między kolejnymi epokami historycznymi. Jedno wszakże nie ulega wątpliwości: nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę. Niektóre z nich głoszą bowiem, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności<sup>586</sup>.

Jak zauważa Stanisław Kowalczyk, powyższa wypowiedź Jana Pawła II sygnalizuje pewne bardzo ważne aspekty problematyki związanej z postmodernizmem, takie jak: siłę jego oddziaływania (choć apogeum już minęło), interdyscyplinarność, ambiwalencję i semantyczną nieostrość, a także konieczność poddania tego nurtu pogłębionym badaniom<sup>587</sup>. Właściwe zrozumienie postmodernizmu, zdaniem badacza, możliwe jest jedynie w przypadku jego odniesienia do kategorii modernizmu, obejmującego swym zasięgiem zarówno literaturę, jak i muzykę, malarstwo, architekturę czy filozofię. Na gruncie tej ostatniej klasycznymi przedstawicielami modernizmu były, według Kowalczyka, zarówno osiemnasto- i dziewiętnastowieczne nurty racjonalizmu (także idealizm), jak i ówczesne nurty skrajnego empiryzmu (pozytywizm czy sensualizm). Modernizm jest więc pojęciem wieloznacznym, które może być ujmowane wąsko (głównie jako sfera nauk przyrodniczych i filozofii), ale także szeroko, oznaczając w tym wypadku oświeceniową wiarę w rozum oraz ciągły postęp techniczny i społeczny<sup>588</sup>.

---

<sup>586</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, [internet:] [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/fides\\_ratio\\_7.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_7.html) [01.05.2012].

<sup>587</sup> S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne...*, op. cit., s. 5.

<sup>588</sup> Tamże, s. 7-9.

Postmodernizm Kowalczyk uważa za nazwę analogiczną z takimi terminami, jak: postkapitalizm, postindustrializm czy postempiryzm. Po raz pierwszy określeniem tym posłużył się w roku 1979 Jean-Francois Lyotard w swej pracy *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, w której scharakteryzował współczesny stan nauki i kultury, definiując postmodernizm jako zjawisko wieloznaczne i wymykające się jednoznacznym i klarownym ramom pojęciowym<sup>589</sup>.

Dokonując podziału myśli postmodernistycznej ze względu na kraj, w którym się rozwijała, badacz wyróżnia postmodernizm francuski, do którego najwybitniejszych przedstawicieli należą, oprócz Lyotarda, Jacques Derrida oraz Michel Foucault, postmodernizm amerykański Richarda Rorty'ego oraz polski, uznając za jego najważniejszego przedstawiciela Zygmunta Baumana<sup>590</sup>.

Grzegorz Dziamski, według którego termin postmodernizm jest określeniem zarówno nowej tendencji kulturowej, jak i zmiany sposobu myślenia o kulturze, wyróżnia z kolei dwie perspektywy teoretyczne tego nurtu, rozwijające się w opozycji do ideologii kulturowego modernizmu, do których w mniej lub bardziej bezpośrednim stopniu odwołuje się współczesna refleksja nad sztuką. Jest to z jednej strony perspektywa „wielkiego powrotu” (lub „nowego średniowiecza”) – zwrócenie się ku mitycznym źródłom kultury. Z drugiej zaś jest to perspektywa rozproszenia i dekonstrukcji (utożsamiana z postmodernizmem właściwym), polegająca na odwróceniu tradycyjnego porządku pojęciowego, odrzuceniu modernistycznej metafizyki oraz odarcia modernizmu z wiary w charakterystyczne dla niego mity: postępu, rozwoju ludzkości, emancypacji rozumu, wzrostu dobrobytu czy powszechnej sprawiedliwości<sup>591</sup>.

Postmodernizm – jak stwierdza Dziamski - jest odrzuceniem nowoczesnej mitologii, pożegnaniem nowoczesności bez żalu, a wręcz z uczuciem ulgi towarzyszącej uzyskaniu swobody po wyzwoleniu się od dokuczliwych przymusów i ograniczeń. To, co w niedalekiej przeszłości było naganne, niedopuszczalne czy wręcz urągające uznawanym standardom i kryteriom, przestaje być w postmodernistycznym świetle oceniane negatywnie. Dzieje się tak jednak nie dlatego, że zmiany uległy reguły, ale

---

<sup>589</sup> Tamże, s. 9.

<sup>590</sup> Tamże, s. 9-10. Szerzej na temat tych myślicieli zob. s. 15-25.

<sup>591</sup> G. Dziamski, *Dwie perspektywy postmodernizmu*, [w:] A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, Warszawa 1991, s. 43-49.



dlatego, że reguły zostały zawieszone – tworzone są *ad hoc* i w taki sam sposób odrzucane i zmieniane, a sztuka staje się grą o nieuprawomocnionych, dowolnych, zmiennych zasadach, wypowiedzią artystyczną, która dopiero odkrywa własne reguły<sup>592</sup>.

Na pytanie o zależność postmodernizmu od modernizmu stara się znaleźć odpowiedź również Stanisław Eile, zwracając uwagę na charakterystyczne dla tego nurtu zjawiska, takie jak ahistoryzm, beczasowość czy oderwanie od praw rozwoju, a także motyw języka jako gry pozbawionej funkcji poznawczej i niepodlegającej kryteriom prawdy i fałszu<sup>593</sup>. To, co dla realisty oznacza brak prawdy, z punktu widzenia postmodernisty implikuje możliwość wielu różnorodnych wypowiedzi, gdyż jedyną rzeczą pewną jawi się brak wszelkiej pewności<sup>594</sup>.

Jak podaje Eile, dla postmodernisty język nigdy nie stanowi równoważnika rzeczywistości pozaliterackiej - wychodzi on bowiem z założenia, że świat znajduje się poza zasięgiem rozumienia, a jedyne, co jest poznawalne, to różne wypowiedzi na jego temat<sup>595</sup>. Podczas gdy modernizm sproblematyzował sposób przedstawiania rzeczywistości, postmodernizm sproblematyzował samo tej rzeczywistości istnienie<sup>596</sup>, a autor, który „odszedł” w dobie modernizmu (dzięki czemu ukształtowana została między innymi technika strumienia świadomości)<sup>597</sup>, w postmodernizmie „powraca”, lecz nie jako ukazujący (zgodnie z zasadą mimesis), a wręcz przeciwnie – jako opowiadający, dla którego istnieje tyle rzeczywistości, ile punktów widzenia<sup>598</sup>.

Warto w tym momencie zatrzymać się nad samym pojęciem mimesis, które, jako zasada obecna w sztuce od czasów starożytnych, w twórczości postmodernistycznej straciło zupełnie na znaczeniu. Jak zauważa Zofia Mitosek, już Platon mówił o tym, że artysta naśladuje wygląd rzeczy, stwarzając substytuty przedmiotów realnych; Arystoteles z kolei, przeciwstawiając się tezie swego nauczyciela, wysunął twierdzenie,

---

<sup>592</sup> Tamże, s. 49-50.

<sup>593</sup> S. Eile, *Postmodernizm: przedłużenie czy opozycja wobec modernizmu*, [w:] M. Lubelska, A. Łebkowska (red.), *Kryzys czy przełom. Studia z teorii i historii literatury*, Kraków 1994, s. 310.

<sup>594</sup> Tamże, s. 311.

<sup>595</sup> Zob. tamże, s. 312.

<sup>596</sup> Zob. tamże, s. 313.

<sup>597</sup> Zob. tamże, s. 319.

<sup>598</sup> Zob. tamże, s. 321.

iż sztuka naśladuje nie to, co jest, ale to, co być może lub być powinno<sup>599</sup>. Badaczka zadaje jednak pytanie: pomimo że nie sposób zaprzeczyć, iż dziecko uczy się mówić imitując frazy dorosłych, portret naśladuje żywą osobę, a pejzaż fragment natury, to co jednak naśladuje rzeźba Wenus z Milo, co naśladował Szekspir w *Hamlecie*, i co imituje aktor wcielający się na scenie w którąś z Szekspirowskich postaci? Pada odpowiedź, że tak naprawdę nie sposób powiedzieć, czym w swej istocie jest naśladowanie, i gdzie jest jego miejsce w łańcuchu: rzeczywistość – idea – reprezentacja – materiał – gest – słowo<sup>600</sup>.

Dla twórców postmodernistycznych – pisze Mitosek powołując się na dekonstrukcjonizm Derridy - pojęcia rzeczywistości i prawdy zostają podporządkowane procesowi gry, w którym „prawda” spełnia tylko rolę jednego z pionków. Oznacza to zerwanie z zasadą mimesis, prowadzące w efekcie do zawieszenia stosunku utworu do rzeczywistości, nadając tej relacji cechę nierozstrzygalności: tekst nie odsyła bowiem do rzeczy, ale do innych tekstów - i tym samym o rzeczy jako takiej nigdy nie mówi<sup>601</sup>. Literatura staje się więc jedynie kopią kopii, a procesy pisania i czytania zlewają się w jedno, przekreślając tym samym pojęcie literatury jako czystej twórczości: pisarstwo to w tej sytuacji nieustanna lektura tekstów, które zstępują człowiekowi rzeczywistość<sup>602</sup>.

Zgodnie z postmodernistyczną koncepcją, nie istnieje „czyste wymyślanie”; artysta jedynie czyta, powtarza i cytuje (często nieświadomie) istniejące już teksty – jeśli cokolwiek naśladuje, to tylko wszędzie obecne zapisy, które, pozbawione jakiejkolwiek reprezentacji czy referencji w świecie rzeczywistym, czynią wyobraźnię twórcy zaledwie rezultatem mniej lub bardziej świadomej lektury. Fikcja nie musi więc podlegać regułom prawdopodobieństwa, a tekst posiadać realnych punktów odniesienia; w postmodernizmie chodzi o reprezentację bez referencji, o wytwarzanie iluzji, że istnieje naśladowany przedmiot, podczas gdy jest on jedynie kreowany –

---

<sup>599</sup> Z. Mitosek, *Koniec mimesis?*, [w:] M. Lubelska, A. Łebkowska (red.), *Kryzys czy przełom...*, op. cit., s. 114.

<sup>600</sup> Tamże, s. 113.

<sup>601</sup> Tamże, s. 117-118.

<sup>602</sup> Tamże, s. 118.

zatem ani „uobecniany”, ani modelowany, wyrażany czy opowiadany. Naśladowanie zastąpione zostało przez kreację, doszło do wytworzenia iluzji mimetycznej<sup>603</sup>.

Termin „postmodernizm” – jak stwierdza Włodzimierz Bolecki – należy do najbardziej wieloznacznych, a co za tym idzie – najbardziej kontestowanych pojęć współczesnej humanistyki; istnieją bowiem nie tylko różne definicje postmodernizmu, ale także różne postmodernizmy<sup>604</sup>. W takiej sytuacji nie sposób podać jednoznacznej definicji tego zjawiska, które – za Boleckim – nazwać można swoistym „odkurzaczem”, wciągającym do swojego „worka” wszystko, co tylko możliwe<sup>605</sup>, i którego sens zmienia się w zależności od tego, kto o nim mówi<sup>606</sup>, gdyż tak naprawdę „o nic nie chodzi, wszystko uchodzi”<sup>607</sup>.

Istnienia postmodernizmu jako metody twórczej charakterystycznej dla współczesnej sztuki zakwestionować nie sposób. Analizujący to zjawisko naukowcy – tacy jak Edward Możejko czy Anna Skotnicka-Maj – zadają jednak pytanie: czy można mówić o postmodernizmie w krajach postkomunistycznych, które przez prawie pół wieku (w przypadku ZSRR przez ponad siedemdziesiąt lat) były izolowane od procesów, jakie kształtowały kulturę społeczeństw zachodnich, opartych na demokracji i wolności twórczej<sup>608</sup>. Skotnicka-Maj, przenosząc ten problem na grunt rosyjski, zastanawia się, czy w ogóle takie zjawisko może dotyczyć kraju, w którym modernizm właściwie nie istniał<sup>609</sup>, i gdzie – jak zauważa Halina Janaszek-Ivaničkova – do czasów „pieriestrojki” (czyli połowy lat osiemdziesiątych XX wieku) traktowany był przez całe dziesięciolecia jako „dzieło szatana”<sup>610</sup>.

Możejko rozwija ten niezwykle istotny problem pisząc, iż demokratyczne zasady oraz swoboda twórcza pozostawały przecież w opozycji z panującym w Centralnej i Wschodniej Europie przymusem, polegającym na ustawicznym podawaniu literatury

---

<sup>603</sup> Tamże, s. 118-119.

<sup>604</sup> W. Bolecki, *Polowanie na postmodernistów (w Polsce)*, [w:] M. Lubelska, A. Łebkowska (red.), *Kryzys czy przełom...*, op. cit., s. 353.

<sup>605</sup> Zob. tamże, s. 354.

<sup>606</sup> Zob. tamże, s. 355.

<sup>607</sup> Zob. tamże, s. 364. Autorem hasła „nothing matters, anything goes” jest latynoamerykański pisarz, Carlos Fuentes.

<sup>608</sup> E. Możejko, *Paradygmaty prozy postmodernistycznej w społeczeństwie totalitarnym na przykładzie literatury polskiej*, [w:] H. Janaszek-Ivaničkova, D. Fokkema (red.), *Postmodernizm w literaturze i kulturze krajów Europy Środkowo-Wschodniej*, Katowice 1995, s. 89.

<sup>609</sup> Zob. A. Skotnicka, *Model prozy „innej”...*, op. cit., s. 32.

<sup>610</sup> H. Janaszek-Ivaničkova, *Paradoksalny żywot postmodernizmu w krajach słowiańskich Europy Środkowej i Wschodniej*, [w:] H. Janaszek-Ivaničkova, D. Fokkema (red.), *Postmodernizm...*, op. cit., s. 79.

i sztuki działaniu nakazów normatywnych oraz politycznemu naciskowi, który miał na celu kontrolowanie i kształtowanie produkcji artystycznej w pożądanym kierunku<sup>611</sup>. Idąc dalej tym tropem, badacz porusza kolejną ważną kwestię: czy tendencje izolacyjne i dążenie do odcięcia „przodujących” krajów socjalistycznych od „dekadencej kultury burżuazyjnej” możliwe były do urzeczywistnienia i udało się stworzyć całkowicie odizolowaną i hermetycznie zamkniętą „kulturę socjalistyczną”? Czy też może źródeł postmodernizmu poszukiwać należy w marksizmie, co w takim wypadku byłoby równoznaczne z „rozsadzeniem hermetycznej całości jak gdyby od wewnątrz”?<sup>612</sup>

Polski badacz nie ma wątpliwości co do tego, że realizm socjalistyczny – ucieleśnienie sztuki totalitarnej – nie spełnił przypisanej mu funkcji i to podwójnie: ani nie zapobiegł penetracji czy powstawaniu nowych koncepcji sztuki na terytoriach, które miał przed nimi chronić, ani też nie stworzył, jak zamierzano, wielkich dzieł „godnych swej epoki”<sup>613</sup>. Konkluzja brzmi tutaj następująco: pisarstwo postmodernistyczne stało się paradygmatem, który przeciwstawił się i w jakimś sensie częściowo zastąpił „literaturę upaństwowioną”, czyli socrealistyczną<sup>614</sup>.

Rosyjski postmodernizm to zjawisko niejednorodne, w którym – jak zauważa Janina Sałajczykowa – dochodzi do spotkania wielu systemów kulturowych, a echa estetycznych ideałów realizmu współistnieją z utopijnością awangardy<sup>615</sup>. Na gruncie tym występują takie zjawiska, jak fascynacja eksperymentem formalnym, szerokie wykorzystanie umowności i fantastyki, a także gra wątkami, postaciami, cytatai czy reminiscencjami z rosyjskiej i światowej klasyki<sup>616</sup>.

Według Sałajczykowej, istota postmodernizmu tkwi jednak nie w jego cechach formalnych, lecz w sposobie pojmowania świata, u którego podstaw znajduje się utrata wiary w wyższy sens i ponadjednostkowy cel ludzkiego istnienia. Rzeczywistość jest bowiem irracjonalna i niepoznawalna, nie ma żadnej wyższej prawdy ani hierarchii prawd, nie można także mówić o bycie jako całości, gdyż składa się on z niepoznawalnych fragmentów. Twórcy postmodernistyczni traktują świat jako

---

<sup>611</sup> E. Możejko, *Paradygmaty...*, op. cit., s. 89.

<sup>612</sup> Tamże, s. 89-90.

<sup>613</sup> Tamże, s. 90.

<sup>614</sup> Tamże, s. 94.

<sup>615</sup> J. Sałajczykowa, *Dziesięciolecie przemian...*, op. cit., s. 16.

<sup>616</sup> Tamże.

mozaikową układankę, na którą reakcja może być dwojaka: albo radosna – zabawa, albo też tragiczna – jako próba ułożenia owych kawałków w sensowną całość<sup>617</sup>.

Postmodernizm jest zatem sztuką, która – zdaniem badaczki – w sposób najbardziej adekwatny przekazuje poczucie kryzysu poznawczych możliwości człowieka i percepcję świata jako chaosu rządzącego się niepoznawalnymi prawami lub po prostu grą ślepego przypadku i rozpasaniem bezmyślnej przemocy. Rozbicie jednego kulturowego paradygmatu i powstawanie na jego ruinach drugiego rodzi z jednej strony poczucie wyczerpania starego, z drugiej zaś nieokreśloności nowego, którego zarys nie obiecuje niczego trwałego ani jasnego, co nadawało postmodernizmowi znamiona kolejnego „fin de siecle” – pesymistycznej wizji końca wieku<sup>618</sup>.

Charakterystyczna dla tego nurtu jest tendencja do parodiowania wszystkiego, stająca się naczelną kategorią rosyjskiego postmodernizmu. Szczególną rolę odgrywa tutaj także ironia, która na drodze przeciwstawiania różnych stylów, form gatunkowych czy nawet całych prądów literackich dąży do przeinterpretowania kulturowej realności, a jej ostrze wymierzone jest w szczególności przeciwko iluzjom kreowanym przez media masowe i stereotypom kultury masowej<sup>619</sup>. Dobitym tego przykładem jest twórczość jednego z najważniejszych współczesnych pisarzy rosyjskich – Wiktora Pielewina.

### 3.3. Wiktor Pielewin – pisarz-postrealista?

Pomimo proponowanych przez badaczy wielu różnych koncepcji podziału współczesnej literatury rosyjskiej, najlepszym, a jednocześnie najprostszym, wydaje się być zaproponowany przez Marka Lipowieckiego dychotomiczny podział na postmodernizm i realizm, prowadzący z kolei do powstania trzeciej opcji – ich syntezy, czyli postrealizmu<sup>620</sup>. Ten właśnie kierunek – wynikający z przetwarzania na gruncie rosyjskiej literatury doświadczeń realizmu i postmodernizmu – jawi się jako

---

<sup>617</sup> Tamże, s. 17.

<sup>618</sup> Tamże.

<sup>619</sup> Tamże, s. 16.

<sup>620</sup> A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pieriestrojki...*, op. cit., s. 41.

przewyciężenie, a jednocześnie kontynuacja tendencji postmodernistycznych, prowadząc w ten sposób do realizmu jako końcowego stadium postmodernizmu<sup>621</sup>.

W pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych bezspornymi tryumfatorami na łonie rosyjskiej literatury byli postmoderniści. To oni, stworzywszy model literatury „innej”, „alternatywnej”, zaczęli dezawuować realizm socjalistyczny, tworząc jego skrajne przeciwieństwo: totalnym pesymizmem zastąpili państwowotwórczy optymizm, antybohaterem – bohatera pozytywnego, zabawą – zaangażowanie, a ukazywaniem absurdów – poszukiwaniem partyjnego sensu<sup>622</sup>. Zwolennicy tego kierunku, energicznie zwalczający wszelkie próby uznawania literatury za nauczycielkę życia i narzędzie poprawy świata, wyprawili (na czele z Wiktorem Jerofiejewem) wesołą stypę po śmierci literatury radzieckiej, przy okazji próbując pogrzebać także i dziewiętnastowiecznych wielkich realistów. Twórczość literacka stała się zatem niczym więcej, jak grą, zabawą w słowne układanki, których nieodłączną cechą była kpina z narodowych, literackich i językowych stereotypów<sup>623</sup>.

Część twórców uznała jednak, że postmodernistyczne koncepcje końca historii, relatywizmu moralnego, apokalipsy czy samotności nie przystają do epoki globalizacji, w której ludzkość szuka wyjścia ze ślepego zaułka, nabierając w ten sposób coraz większego przekonania, iż światopogląd postmodernistyczny należy już do przeszłości. W drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych zaczęto nawet mówić w Rosji o wyczerpaniu się kanonu postmodernizmu i w konsekwencji – jego zmierzchu. Postmodernistów zaczęli wypierać nowi realiści, nabierający wraz ze zbliżającym się końcem stulecia coraz większej śmiałości i liczebności, co u tych pierwszych zaczęło wzbudzać obawy, że pisarz znów przeobrazi się w „kopistę” – utknie w „ślepych zaułku realizmu”<sup>624</sup>.

Anna Skotnicka-Maj postawiła bardzo ważne pytanie: czym zatem różni się postrealistyczne odbicie rzeczywistości od postmodernistycznego? W odpowiedzi, powołując się na badaczy tej problematyki, wyjaśnia, że w postmodernizmie człowiek jawi się jako wiązka wzajemnie wykluczających się asocjacji, ponadczasowe uniwersum

---

<sup>621</sup> A. Skotnicka, *Model prozy „innej”...*, op. cit., s. 53.

<sup>622</sup> A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pieriestrojki...*, op. cit., s. 247.

<sup>623</sup> Tamże.

<sup>624</sup> Tamże, s. 248.

znaków kulturowych różnych epok; postrealizm natomiast przedstawia konkretną jednostkę w określonym środowisku i czasie<sup>625</sup>.

Według twórców nazwy, postrealizm (zwany też realizmem egzystencjalnym<sup>626</sup>) jest systemem myślenia artystycznego, zwracającym się ku uniwersalizmowi i poszukującym w chaosie sensu, niejednokrotnie tragicznego, które to zadanie najlepiej wypełnia mit. Różnicę pomiędzy postrealizmem a postmodernizmem dobrze uwypukla metafora pustki, która – jako przestrzenny ekwiwalent bezsensu i beznadziejności – jest w postmodernizmie jednym z najczęściej przywoływanych i akceptowanych modeli świata. Postrealista, znalazłszy się w takich właśnie warunkach, podejmuje wysiłek poszukiwania sposobu wydostania się z owej pustki, choć wcale nie zakłada, że wyjście takie istnieje<sup>627</sup>. Wobec niewiary w ponadosobowy sens bytu bohater tego rodzaju prozy zapełnia pustkę samym sobą, swoim życiem i związkami z innymi ludźmi (najczęściej rodziną)<sup>628</sup>.

W grupie pisarzy, którzy łączą w swej twórczości tendencje postmodernistyczne z elementami charakterystycznymi dla prozy nowego realizmu, skłaniając się w ten sposób ku postrealizmowi, jest jeden z najgłośniejszych współczesnych rosyjskich literatów – Wiktor Pielewin. Pisarz ten – jak trafnie zauważył Grzegorz Szymczak – bardzo szybko zrozumiał paradoks współczesności: aby dotrzeć do potencjalnego czytelnika, literatura musi zaistnieć w nowoczesnych mediach, takich jak telewizja czy internet, które stały się głównymi konkurentami w walce o względy coraz bardziej kapryśnego konsumenta dóbr kultury<sup>629</sup>.

Osiągnięcie przez Pielewina sukcesu w rzeczywistości postradzieckiej i zyskanie przezeń wręcz miana pisarza kultowego możliwe było w głównej mierze właśnie dzięki dostosowaniu swej szeroko rozumianej autorskiej strategii do nowych warunków społeczno-ekonomicznych<sup>630</sup> - na przykład jego najśłynniejsza powieść, *Generation 'P'*, ukazała się najpierw jako bezhonoraryjne wydanie elektroniczne, a dopiero później jako tradycyjna publikacja drukiem<sup>631</sup>. Nie bez znaczenia jest również fakt

---

<sup>625</sup> A. Skotnicka, *Model prozy „innej”...*, op. cit., s. 54-55.

<sup>626</sup> Zob. A. Skotnicka-Maj, *Koniec czy początek?...*, op. cit., s. 112.

<sup>627</sup> A. Skotnicka, *Model prozy „innej”...*, op. cit., s. 55.

<sup>628</sup> Zob. A. Skotnicka-Maj, *Koniec czy początek?...*, op. cit., s. 113.

<sup>629</sup> G. Szymczak, *Wiktor Pielewin: technologia sukcesu*, op. cit., s. 84.

<sup>630</sup> Tamże, s. 85.

<sup>631</sup> Zob. A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pieriestrojki...*, op. cit., s. 168.

podtrzymywania przez pisarza otaczającej go aury tajemniczości, polegającej między innymi na unikaniu wywiadów i konfrontacji prasowych, pozowaniu w ciemnych okularach<sup>632</sup>, czy też – jak na prawdziwego postmodernistę przystało – mistyfikowaniu własnego życiorysu, co najwyraźniej służyć ma także celom marketingowym<sup>633</sup>.

Tajemniczość osoby Pielewina stała się generatorem wielu legend i plotek, w które obrastał mit pisarza; wśród nich znalazły się nawet przypuszczenia, że ktoś taki jak Wiktor Pielewin w ogóle nie istnieje, a jego teksty tworzone są przez grupę pisarzy czy specjalny program komputerowy<sup>634</sup>. W związku z powyższymi pogłoskami – jak podaje Grigorij Niechoroszew – znany moskiewski dziennikarz, Aleksiej Bielakow, zaczął nawet swój tekst o pisarzu w czasopiśmie „Ogoniok” od słów: „Przede wszystkim umówmy się: Wiktor Olegowicz Pielewin to całkowicie realna osoba”<sup>635</sup>.

Wiadomo na pewno, że autentyczne są następujące informacje biograficzne: Wiktor Pielewin urodził się 22 listopada 1962 roku w Moskwie, w latach 1979-1985 studiował w Moskiewskim Instytucie Energetyki, gdzie dwa lata później rozpoczął studia doktoranckie, których jednak nie ukończył, gdyż zdecydował się na zmianę swych zainteresowań i już w kolejnym roku rozpoczął studia w Instytucie Literackim im. Maksyma Gorkiego. Pracował w wydawnictwie „Dień” (które następnie zmieniło nazwę na „Mif”) oraz był związany z czasopismami „Face to Face” czy „Nauka i religia”<sup>636</sup>.

W dorobku artystycznym Pielewina znajdują się takie pozycje, jak: *Niebieska latarnia*, *Omon Ra*, *Czapajew i Pustka* (wydana w Polsce pod tytułem *Mały palec Buddy*), *Życie owadów*, *Żółta strzała*, *Generation ‘P’*, *Święta księga wilkołaka*, *Hełm grozy*, *Liczby*, *Empire V* czy *Kryształowy świat*. Pisarz został również laureatem kilku znaczących nagród literackich – między innymi rosyjskiej nagrody Bookera w 1993 roku za tom opowiadań *Niebieska latarnia*, zaś w latach 1993 oraz 1996 nagrody miesięcznika „Znamia”, a w 1999 w plebiscycie pisma „Ogoniok” wybrano go na człowieka roku<sup>637</sup>.

---

<sup>632</sup> Zob. A. Dudek, *Między groteską a rzeczywistością wirtualną. Wiktor Pielewin „Generation ‘P’”*, [w:] L. Suchanek (red.), „Prace Komisji Kultury Słowian”, Kraków 2005, t. IV, s. 71.

<sup>633</sup> G. Szymczak, *Wiktor Pielewin: technologia sukcesu*, op. cit., s. 85.

<sup>634</sup> G. Niechoroszew, *Nastojaszczij Pielewin. Otrywki iz biografii kul’utowogo pisatiela*, [internet:] <http://www.pelevin.nov.ru/stati/o-nehor/1.html> [03.05.2012].

<sup>635</sup> Tamże.

<sup>636</sup> Tamże.

<sup>637</sup> Por. A. Dudek, *Między groteską...*, op. cit., s. 72.



Kim jest Wiktor Pielewin? – zadał pytanie Wasilij Prigodicz. Odpowiadając na nie, wyraził przekonanie, że jest to nade wszystko pisarz, który przyciąga do siebie największą liczbę określeń w stopniu najwyższym. Jest on bowiem zarówno najbardziej zagadkowym, najczęściej kupowanym i chwalonym rosyjskim literatem, jak również najbardziej krytykowanym czy wręcz wyśmiewanym<sup>638</sup>. Znaczący literaturoznawca – jak zauważa Andrzej Dudek – nie są wszelako jednomyślni w ocenach tego pisarstwa – obok głosów pełnych zachwytu i entuzjazmu pojawiają się również i takie, które odmawiają zarówno talentu autorowi, jak i jakiegokolwiek wartości jego utworom („równie schematycznym, jak literackie techniki socrealizmu”<sup>639</sup>); według oponentów, jedynym talentem Pielewina miałyby być umiejętności robienia pieniędzy<sup>640</sup>.

Jakkolwiek skrajnie różne są oceny twórczości tego pisarza, nie sposób zanegować faktu, że znajduje się on w czołówce najpoczytniejszych współczesnych pisarzy rosyjskich, będąc również jednym z najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli nurtu prozy postmodernistycznej<sup>641</sup>. Pomimo zróżnicowanego stosunku krytyki, Pielewin – jak zauważa Sałajczykowa – najczęściej uznawany jest za utalentowanego artystę i zręcznego fabularyzatora konstruującego wymyślne światy. Także sposób podejścia do twórczości pisarza bywa różny: jedni z powagą usiłują interpretować filozoficzne rozważania zawarte w jego utworach, inni natomiast są przekonani, że ta filozofia jest jedynie częścią gry, a autor wprowadza ją tylko po to, by potem potraktować ironicznie lub – jak na postmodernistę przystało – wyrazić za jej pomocą bezradność człowieka wobec chaosu i absurdu rzeczywistości<sup>642</sup>.

Dla Sałajczykowej pewne jest, że Pielewin to pisarz o żywej i bogatej wyobraźni, o dużym poczuciu humoru i do tego ironista, traktujący literaturę jako teren specyficznej gry, gdzie człowiek raz bywa twórcą, innym razem zaś przedmiotem tworzonego. Jak zauważa badaczka, rosyjski pisarz potrafi zręcznie manipulować pojęciami realności i nierealności, w sposób nieoczekiwany zmieniać biegi zdarzeń i sytuacje, dzięki czemu zaskakuje i oszałamia czytelnika. W utworach Pielewina fantazjowanie ma często akcenty satyryczne, a wirtuozeria wymysłu zespala się w nich z umiejętnością

---

<sup>638</sup> W. Prigodicz, *Kto takoj Pielewin?*, [internet:] <http://www.pelevin.nov.ru/stati/o-prgd2/1.html> [04.05.2012].

<sup>639</sup> Zob. G. Szymczak, *Wiktor Pielewin: technologia sukcesu*, op. cit., s. 100.

<sup>640</sup> A. Dudek, *Między groteską...*, op. cit., s. 72-73.

<sup>641</sup> Por. J. Sałajczykowa, *Dziesięciolecie przemian...*, op. cit., s. 155.

<sup>642</sup> Tamże.

opowiadania. Siła prozy pisarza – konkluduje Sałajczykowa – tkwi w sposobie narracji – niemal „bezbarwnym emocjonalnie”, lecz tak wymyślnym i „ekstrawaganckim”, że nie sposób się oderwać od lektury<sup>643</sup>.

Grzegorz Szymczak wyróżnia z kolei podwójny aspekt twórczości Pielewina: z jednej strony jest to forma gry z czytelnikiem i dostarczanie mu rozrywki, z drugiej natomiast – występujące w jego utworach treści zaangażowane intelektualnie i społecznie, „przybrane w satyryczną szatę podszytą warstwą ironii”; rozrywka nie wyklucza tutaj zaangażowania. Pisarz rezygnuje też z roli „nauczyciela życia” na rzecz wyostrzonego zmysłu obserwatora „dysponującego wprawnym piórem i niewyczerpaną fantazją”, a wpisana w kontekst konkretnych realiów czasoprzestrzennych fikcja literacka rozmywa jego odpowiedzialność za słowo. Czytelnik jest zdezorientowany szeregiem niedopowiedzeń i nie do końca sformułowanych pytań zawartych w czytanim tekście<sup>644</sup>.

Wiktor Pielewin zaczyna tworzyć w czasie, gdy system komunistyczny przestaje istnieć, a Rosjanie masowo zaczytują się literaturą, która w Związku Radzieckim była niedopuszczona przez cenzurę do oficjalnego obiegu. Cel tego typu lektur był dwojaki – z jednej strony dokonywano w ten sposób obrachunku z totalitarną przeszłością, z drugiej natomiast służyły one budowaniu nowej tożsamości narodowej. W nowych warunkach brak ideowego oponenta w postaci systemu totalitarnego doprowadził do zalegalizowania awangardy, która w tej sytuacji politycznej nie musiała już funkcjonować w podziemiu<sup>645</sup>.

Początkowo Pielewin wykazuje w swych utworach orientację demitologizującą, której podlegają: historia, radziecka rzeczywistość, język nowomowy czy motywy i stereotypy literatury socrealizmu; w takim właśnie ukierunkowaniu jego prozy – jak zauważa Sałajczykowa – widać bliskość pisarza sztuce socartu<sup>646</sup>. Jest to w szczególności proza skierowana do młodego pokolenia, u którego modne niegdyś przesłania pisarzy takich jak Aleksander Sołżenicyn nie napotykały na zrozumienie<sup>647</sup>. Sytuacja ta związana jest bezpośrednio z otwarciem granic, stwarzającym swobodny

---

<sup>643</sup> Tamże.

<sup>644</sup> G. Szymczak, *Wiktor Pielewin: zabawa w postmodernizm*, [w:] W. Skrunda (red.) „Studia Rossica”, Warszawa 2003, t. XII, s. 434.

<sup>645</sup> G. Szymczak, *Wiktor Pielewin: technologia sukcesu*, op. cit., s. 83.

<sup>646</sup> J. Sałajczykowa, *Dziesięciolecie przemian...*, op. cit., s. 156.

<sup>647</sup> G. Szymczak, *Wiktor Pielewin: zabawa w postmodernizm*, op. cit., s. 417.

dostęp do idei wykreowanych na bazie innych wzorców kulturowych, co prowadzi do obalania wszelkich mitów związanych z radzieckim kolektywnym „śnieniem”. Taka konfrontacja – jak wykazuje Szymczak – nie daje jednak młodemu Rosjaninowi powodów do dumy, a wręcz przeciwnie – raczej pozostawia po sobie świadomości faktu, że jest on spadkobiercą gatunku *homo sovieticus*<sup>648</sup>.

Bardzo ważną cechą twórczości Pielewina jest fascynacja pisarza motywami przemiany, metamorfozy czy granicy, którą się przekracza przechodząc z jednego stanu wcielenia w inny, z jednej rzeczywistości w drugą. Inny motyw to niewyraźna granica między życiem i śmiercią, który zresztą zwykle traktowany bywa ze sporą dozą ironii; również często pojawiają się pytania o sens ludzkiego istnienia – czy jest ono tylko formą walki o przetrwanie, czy też może jakąś podróżą bez określonego kierunku<sup>649</sup>. Świadczy o tym fakt, że Pielewin zdradza inklinacje w kierunku filozofii Dalekiego Wschodu (w szczególności buddyzmu)<sup>650</sup> oraz mistycyzmu. Przykładem tych zainteresowań jest, oprócz powieści *Mały palec Buddy*, pielgrzymka do świętych miejsc buddyjskich<sup>651</sup> (pisarz spędził kilka miesięcy w klasztorze w Korei Południowej i odbył długą podróż po Nepalu<sup>652</sup>), a także fascynacja twórczością Carlosa Castanedy.

Katarzyna Duda, powołując się na badaczy prozy Pielewina, podaje, że twórczości pisarza nie sposób przyporządkować do żadnego z odłamów postmodernizmu: ani schizofreniczno-analitycznego, ani też melancholijnego, liryczno-filozoficznego, ekologicznego czy feministycznego; mieści się ona natomiast w granicach interaktywnej literatury wirtualnej<sup>653</sup>. W przeciwieństwie do większości postmodernistów, u Pielewina zauważyć można bowiem „ból i gorycz istnienia i próby wyjścia z impasu skomplikowanych realiów”, a jego proza stanowić ma zupełnie nową i wartościową jakość dzięki przeniknięciu postmodernistycznych elementów do tradycyjnej poetyki realistycznej<sup>654</sup>.

---

<sup>648</sup> Tamże.

<sup>649</sup> J. Sałajczykowa, *Dziesięciolecie przemian...*, op. cit., s. 156.

<sup>650</sup> Zob. A. Skotnicka, *Model prozy „innej”...*, op. cit., s. 38.

<sup>651</sup> Zob. G. Szymczak, *Wiktor Pielewin: zabawa w postmodernizm*, op. cit., s. 19.

<sup>652</sup> Zob. A. Dudek, *Między groteską...*, op. cit., s. 72.

<sup>653</sup> K. Duda, *Między realizmem...*, op. cit., s. 208.

<sup>654</sup> Tamże.

Sam Pielewin określa siebie jako przedstawiciela nurtów takich jak „cyberpunk”<sup>655</sup> czy „turborealizm”<sup>656</sup>. Pierwszy z nich – jak przedstawia go Paweł Frelik – to:

(...) science fiction, która zapożycza pewne elementy z mainstreamowej prozy postmodernistycznej, ale jednocześnie, w mniejszym lub większym stopniu, sama jest źródłem inspiracji dla innych gatunków literackich. Istnieje więc swego rodzaju zamknięta pętla pomiędzy pisarstwem postmodernistycznym i cyberpunkiem, w ramach której pisarze jednego gatunku zapożyczają i przetwarzają elementy drugiego. (...) Proza ta nie mówi nam niczego o naszej przyszłości, ale za to wszystko o naszej teraźniejszości - naszych zmartwieniach, naszych zainteresowaniach, naszych obsesjach, naszych lękach. Pod wieloma względami cyberpunk jest krzywym zwierciadłem odbijającym naszą rzeczywistość. Może on uwypuklać i zniekształcać pewne elementy, ale ostatecznie okazuje się być bardziej prawdziwy niż większość tak zwanej literatury realistycznej. Cyberpunk odsłania świat, w którym już żyjemy<sup>657</sup>.

Drugi z kolei zostaje opisany przez pisarza Andrieja Łazarczuka w sposób następujący:

Wszystko zaczęło się dziesięć-dwanaście lat temu, kiedy wraz z kilkoma osobami próbowaliśmy określić, co tak naprawdę piszemy. Formalnie – fantastykę, lecz sami tak tego nie postrzegaliśmy. I w związku z tym, żeby jakoś siebie zdefiniować, posłużyliśmy się tym terminem wymyślonym przez Władimira Pokrowskiego. Turborealizm to spojrzenie na współczesność pod innym kątem. Realizm traktuje otaczającą rzeczywistość jako pewien fakt, fantastyka natomiast operuje wymysłem. A autorzy świadomie lub nieświadomie tworzący w nurcie turborealizmu traktują otaczającą rzeczywistość jako wymysł<sup>658</sup>.

Jednoznaczne zakwalifikowanie Pielewina do któregośkolwiek z nurtów literackich nastrocza wiele problemów. W jego twórczości widoczne są bowiem zarówno elementy charakterystyczne dla twórczości postmodernistycznej, jak i neorealistycznej. Nie sposób nie zauważyć szeregu odniesień do rzeczywistości – początkowo radzieckiej (przykładem *Omon Ra*), a następnie tej współczesnej pisarzowi, jak czyni w powieści

---

<sup>655</sup> Zob. G. Szymczak, *Recepcja prozy Wiktora Pielewina w Polsce, problemy przekładu „Generation ‘P’”*, [w:] A. Wołodźko-Butkiewicz, W. Zmarzer (red.), „Studia Rossica”, Warszawa 2003, t. XIII, s. 207.

<sup>656</sup> Zob. G. Szymczak, *Wiktor Pielewin: technologia sukcesu*, op. cit., s. 96.

<sup>657</sup> P. Frelik, *Cyberpunk*, [internet:] [http://magazynsztuki.eu/old/archiwum/post\\_modern/postmodern\\_5.htm](http://magazynsztuki.eu/old/archiwum/post_modern/postmodern_5.htm) [05.05.2012].

<sup>658</sup> D. Zacharow, *Gordynia – dwigatel’ progiessia* (wywiad z Andriejem Łazarczukiem), [internet:] <http://lazandr.lib.ru/web/inter002.html> (tłum. własne) [05.05.2012].

*Generation 'P'*. Właśnie to dzieło – jak słusznie zauważa Duda – w sposób szczególny, zarówno w swej warstwie problemowej, jak i formalnej, skłania do postawienia pytania: w jakim stopniu autor występuje tu jako postmodernista, a w jakiej mierze znacznie postmodernizm przekracza, ewoluując w stronę realizmu i pisząc niejako scenariusz dla Rosji końca XX wieku?<sup>659</sup>

### 3.4. *Generation 'P'* – rosyjska rzeczywistość w zwierciadle groteski

„Kiedyś w Rosji żyło beztroskie młode pokolenie, które pewnego razu, uśmiechnąwszy się do lata, morza i słońca – wybrało pepsi” – rozpoczyna swą opowieść Wiktor Pielewin. Dlaczego akurat pepsi? Autor odpowiada, że powodem tego wyboru była głęboko wpojona radziecka ideologia, zgodnie z którą prawda mogła być tylko jedna, przez co, nie mając w rzeczywistości żadnego wyboru, dzieci pokolenia lat siedemdziesiątych wybierały tan napój dokładnie tak samo, jak ich rodzice Leonida Breżniewa na urząd sekretarza generalnego - kierując się raczej powinnością aniżeli walorami smakowymi chłodzącego napoju<sup>660</sup>.

Dziecięce marzenie o tym, że kiedyś leżący daleko za oceanem zakazany świat wkroczy w ich życie, spełniło się. Amerykańska rzeczywistość zaczęła przenikać do Rosji, początkowo ostrożnie, a następnie coraz śmielej, wypierając rodzimą kulturę (s. 10). Wraz z „ciemną musującą cieczą” pojawiły się również dziwne i przemyślane reklamy, przypisujące temu napojowi właściwości wręcz magiczne. Dlatego też od razu stało się jasne, że tak naprawdę wcale nie chodzi o własności chłodzące czy o pepsi samą w sobie, ale o pieniądze, które obiecywały jej amatorom spoty reklamowe, w stylu: „kto pije pepsi-colę, tego stać na drogie samochody” (s. 10).

Główny bohater powieści – Wawilen Tatarski (imię utworzone zostało z inicjałów pisarza Wasilija Aksjonowa oraz „wiecznie żywego wodza” Włodzimierza Lenina) – nie potrafi odnaleźć się w nowej rzeczywistości, która zapanowała w Rosji po upadku ustroju komunistycznego. Kiedy bowiem Związek Radziecki przestał istnieć, jedna rzecz wszelako nie uległa zmianie – twarze pojawiające się w mediach:

---

<sup>659</sup> K. Duda, *Między realizmem...*, op. cit., s. 208.

<sup>660</sup> W. Pielewin, *Generation 'P'*, Warszawa 2002, s. 9. Dalej numery stronic podawane będą w nawiasach.

W telewizji tymczasem pokazywano te same mordy, na których widok przez ostatecznie dwadzieścia lat wszystkim robiło się niedobrze. Teraz właściciele tych mord mówili słowo w słowo to samo, za co dawniej wsadzali innych do ciupy, tylko o wiele śmiej, ostrzej i bardziej radykalnie (s. 17).

Równie dobrze były komendant Oświecienia mógłby stanąć na czele komisji zajmującej się ściganiem nazistowskich zbrodniarzy – komentuje z ironią pisarz (s. 17). Postkomunistyczna realność – zawieszona niejako pomiędzy socjalistycznym Związkiem Radzieckim a zachodnim kapitalizmem w wersji amerykańskiej – wydaje się Tatarskiemu całkowicie pozbawiona sensu i sprawia, że czuje się w niej totalnie zagubiony. Żywiąc nienawiść do władzy radzieckiej w większości jej przejawów, nie potrafi jednocześnie pojąć, w jakim celu zamieniono komunistyczne imperium zła na „bananową republikę zła, która importuje banany z Finlandii” (s. 18). Poeta czasów radzieckich w dobie kapitalizmu zostaje copywriterem – wyzbywa się inteligenckich nawyków i skrupułów, przestaje być człowiekiem książek, stając się – jak nazywa go Andrzej Dudek – „człowiekiem klipów medialnych”<sup>661</sup>. Tylko taka metamorfoza osobowości jest dla niego jedynym sposobem na to, by stać się atrakcyjnym produktem, który na kapitalistycznym rynku będzie można „nabyć” za ogromne pieniądze.

Rdzeń powieści stanowi więc dokonujące się za sprawą działalności środków masowego przekazu fałszowanie rzeczywistości, które w groteskowym ujęciu Pielewina doprowadzone zostało wręcz do granic absurdu. Nakreślonej w *Generation 'P'* rosyjskiej rzeczywistości lat dziewięćdziesiątych dwudziestego stulecia autor nadaje miano „wieku mroku”, ukazując współczesność jako zupełnie nową epokę i sytuację kulturową, w której najważniejszą rolę odgrywają tak zwane „generatory wizualno-psychiczne” – urządzenia kreujące nową, odmienną rzeczywistość. Człowiekowi, który znalazł się w tej bezprecedensowej sytuacji, przyszło żyć w świecie pomiędzy jawą i snem, gdzie coraz bardziej zaciera się różnica między zmysłowo poznawalną realnością a wirtualną iluzją, kreowaną w celu kontroli umysłów (s. 106).

---

<sup>661</sup> A. Dudek, *Między groteską...*, op. cit., s. 76.

*Generation 'P'*, utwór dedykowany „pamięci klasy średniej”, stanowi satyryczny obraz współczesnego świata rosyjskiej polityki, mediów i reklamy<sup>662</sup>. Powieść ta – jak zauważa Adam Krzemiński – przedstawia Rosję jako „wirtualną wioskę” wymyśloną przez agencje reklamowe i rządzoną przez „sklonowanych bolszewików kapitalizmu”<sup>663</sup>. Jest ona jednocześnie diagnozą postradzieckiej rzeczywistości, do której wtargnęła nowoczesność, a jej głównym przymiotem stała się kreacja wirtualnych postaci ze świata rosyjskiej polityki i biznesu<sup>664</sup>.

Jak nie bez ironii zauważa Wołodźko-Butkiewicz, Wiktor Pielewin, czyniąc małą na rozpędzonym dżipie symbolem rozwydrzonej, bezczelnej nowoczesności, scharakteryzował generację lat sześćdziesiątych (z której sam się wywodzi) jako „pokolenie, które wybrało pepsi”<sup>665</sup>. U jego przedstawicieli napój ten pobudził bowiem tęsknotę do zachodniego stylu życia, skutecznie niwelując - dzięki swym sloganom reklamowym - wpływ magii hasel realizmu socjalistycznego na świadomość obywateli<sup>666</sup>. Wkraczający do Rosji Zachód przyniósł przede wszystkim reklamę jako narzędzie manipulacji, której hasła od tej chwili staną się potężnymi czarodziejskimi zaklęciami – źródłem konsumpcjonistycznej perswazji.

Na samym początku, co ciekawe, największym problemem westernizacji byłego Kraju Rad stało się dostosowanie spotów reklamowych do mentalności rosyjskiego konsumenta. Pomimo że Rosjanie zaczęli sprowadzać z Zachodu coraz więcej produktów, reklamy nie sposób było po prostu przetłumaczyć z języka angielskiego na rosyjski ze względu na opór czynnika kulturowego (zwanego z angielska „cultural references”). Należało ją więc dostosować do specyficznych warunków rosyjskich (s. 35). Stąd też najważniejszym zadaniem setek „kreatywnych” pracowników koncernów medialnych stało się myślenie, jak w najskuteczniejszy sposób „zruszczyć” reklamę, by stała się zrozumiała dla rosyjskiego konsumenta.

W Rosji – ironizuje Pielewin – pojawił się jednak jeszcze inny problem: o ile na Zachodzie zleceniodawca i copywriter wspólnie usiłują zmanipulować konsumenta, o tyle w kraju postkomunistycznym rzecz polega na tym, że to właśnie copywriter ma

---

<sup>662</sup> Zob. G. Szymczak, *Recepcja prozy Wiktora Pielewina w Polsce...*, op. cit., s. 209.

<sup>663</sup> A. Krzemiński, *Wirus szyderstwa. Polskie wydanie bestselleru o Nowych Rosjanach*, „Polityka” 2002, nr 19, [internet:] <http://archiwum.polityka.pl/art/wirus-szyderstwa,373700.html> [12.05.2012].

<sup>664</sup> G. Szymczak, *Recepcja prozy Wiktora Pielewina w Polsce...*, op. cit., s. 209.

<sup>665</sup> A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pieriestrojki...*, op. cit., s. 30.

<sup>666</sup> Por. A. Krzemiński, *Wirus szyderstwa...*, op. cit.

za zadanie przekonać zamawiającego do swojego projektu, tak by ten ostatni zyskał niezachwianą pewność, że ów projekt wart jest swojej ceny (s. 31).

Młody literat Tatarski po rozpadzie ZSRR, aby przeżyć, początkowo pracuje jako handlarz na straganie należącym do członka czeczeńskiej mafii, a następnie trafia do agencji reklamowej, w której robi karierę, by w końcu zostać jej szefem. Bohater, poszukując inspiracji do tworzonych przez siebie klipów reklamowych, często udaje się do świata narkotycznych wizji, kontynuując w ten sposób rozważania rozpoczęte na trzeźwo, lecz z inną już, psychodeliczną motywacją wykreowanego w ten sposób świata wyobrazonego. Dzięki takiemu zabiegowi autora przejście od realności do halucynacyjnych wizji staje się płynne, co sprawia, że w powieści zaciera się granica pomiędzy rzeczywistością i złudzeniem<sup>667</sup>.

W utworach Pielewina odnajdujemy liczne – charakterystyczne dla postmodernistów – nawiązania zarówno do twórców literatury rosyjskiej, takich jak Aleksander Puszkina, Michaił Lermontow, Fiodor Dostojewski, Fiodor Tiutczew, Marina Cwietajewa czy Anna Achmatowa, jak i do sztuki współczesnej – pieśni Leonarda Cohena czy filmu o przygodach Jamesa Bonda. Te „skrzydlate słowa” pojawiają się jednak najczęściej w odcieniu ironicznym; Pielewin celowo eksponuje tego rodzaju chwytły odwołując się do Barthowskiej *Literatury wyczerpania*, unaoczniając w ten sposób parodiowanie literatury przez samą siebie<sup>668</sup>.

W *Generation 'P'* czytelnik ma do czynienia z ogromną liczbą takich odniesień, a to za sprawą tworzonych przez Tatarskiego scenariuszy reklamowych, które wplecione zostają w główny wątek powieści; za przykład posłużyć może połączenie słynnych wersów autorstwa Fiodora Tiutczewa z reklamą wódki, w dodatku zapisaną anglojęzyczną transkrypcją: „Umom Rossiyu nye ponyat, v Rossiyu mozhno tolko vyerit. *Smirnoff*” (s. 80). Taka kompilacja staje się dobitnym świadectwem współczesności, w której – jak zauważa Katarzyna Duda – słowo, budzące przez dziesięciolecia panowania reżimu narodową świadomość, staje się bezwartościowe – w nowym świecie panuje bowiem chaos i zagubienie: konformiści nie wiedzą, kogo mają teraz chwalić i oklaskiwać, a dysydenci – przeciw komu się buntować i czy w ogóle

---

<sup>667</sup> A. Dudek, *Między groteską...*, op. cit., s. 74.

<sup>668</sup> K. Duda, *Między realizmem...*, op. cit., s. 209-210.



warto się narażać<sup>669</sup>. Po upadku komunizmu słowo zyskuje wartość jedynie materialną, stając się nośnikiem reklamowych haseł – dźwigni handlu, a co za tym idzie – konsumpcjonizmu, będącego jedną z przyczyn pustki duchowej<sup>670</sup>.

Pielewin odwołuje się także do twórczości Fiodora Dostojewskiego – „tego, który pisał o łaźni z pajakami”<sup>671</sup>, ukazując w krzywym zwierciadle postać przepełnionego grozą starca Zosimy z *Braci Karamazow*, domysławającego się istnienia „materialnego ognia”. W ujęciu pisarza-postmodernisty ogniem tym jest cały współczesny świat, a płomień to konsumpcja. Jego strażnikami uczyniono copywriterów – twórców reklamy, bacznie pilnujących, by ludzie nie przestawali w ten płomień patrzeć, żywiąc przekonanie, że to oni są tymi, którzy konsumują, będąc w rzeczywistości spalani przez zapewniający jedynie drobne przyjemności ogień konsumpcjonizmu (s. 161).

Innym przykładem może być także określenie twarogowego polityka mianem „półbobok”, która to nazwa zaczerpnięta została od stwora zombie z opowiadania Dostojewskiego *Bobok*. Pojawia się tu także dylemat rodem ze *Zbrodni i kary* – czy człowiek to geniusz, czy tylko gnida ludzka; Pielewin twierdzi, że ludzie to robaki posiadające niezbywalne prawa. Istotna jest także paralela z materializmem historycznym oraz materializmem dialektycznym Marksa i Engelsa oraz wyśmianie wkładanych w nie treści poprzez tak zwany Tiamat (od bogini-matki występującej w mitologii sumeryjskiej), pod postacią którego Tatarski rozumiał „jakąś odmianę matfizu czy fizmatu skrzyżowanego z tiaminą na dowód, że nauka, jak witaminy, to samo zdrowie”<sup>672</sup>.

Wielka światowa literatura, ukazana przez pryzmat postmodernistycznej groteski, pełni w powieści jedynie rolę źródła reklamowych sloganów. Na przykład motyw z *Burzy* Williama Szekspira wykorzystany został do napisania scenariusza spotu proszku do prania (s. 70-71), Hamlet natomiast stał się bohaterem reklamy wody toaletowej (s. 87). Podobnie rzecz ma się z literaturą rodzimą, która w świecie współczesnym nie przedstawia już żadnej wartości – Dostojewski kojarzy się obecnie tylko i wyłącznie z krążownikiem rakietowo-jądrowym, który ma opuścić pochylnię w Murmańsku,

---

<sup>669</sup> Tamże, s. 209.

<sup>670</sup> Por. tamże.

<sup>671</sup> Prawdopodobnie jest to nawiązanie do *Zbrodni i kary*, kiedy Swidrygajłow w rozmowie z Raskolnikowem przypuszcza, że wieczność nie jest, jak zwykle się uważać, czymś potężnym i wielkim, lecz przypomina raczej „pełną pajaków zakopconą izbę wiejskiej łaźni”.

<sup>672</sup> K. Duda, *Między realizmem...*, op. cit., s. 210.

i któremu nadano nazwę „Idiota”, gdyż zbudowany został dla uczczenia sto pięćdziesiątej rocznicy urodzin pisarza (s. 282). Puszkowski *Jeźdźca miedzianego*, czyli moskiewski pomnik Piotra I, Pielewin czyni z kolei centralnym punktem, wokół którego toczą się zamieszki - w pomnik cara co chwilę uderzają roztrzaskujące go na strzępy pociski, co nasuwa skojarzenie raczej z potwornym rycerzem czy ohydny potworem z powieści Stephena Kinga aniżeli carem-reformatorem (s. 266). Natomiast zaczerpnięte z wiersza Włodzimierza Majakowskiego „obłoki w spodniach” to animowani politycy, którzy nie są niczym innym, jak ciałami obłocznymi – hologramami, zbiorem połączonych ze sobą cyfrowych punktów, wirtualnym przekazem telewizyjnym (s. 217) – na czele z ówczesnym prezydentem Rosji, Borysem Jelcynem, co dosadnie obrazuje następujący dialog:

- Zaraz, ale dlaczego pokazują go nawalonego, skoro jest wirtualny?
- W ten sposób podwyższamy oglądalność.
- Z tego powodu rośnie mu oglądalność?
- Ależ nie jemu. Jaką oglądalność może mieć fala elektromagnetyczna? Rośnie oglądalność danego kanału. Dlaczego w wiadomościach, w najlepszym czasie antenowym, minuta kosztuje czterdzieści tysięcy? Wiedziałeś o tym?
- Teraz już wiem (s. 221).

Treści przekazywane przez telewizję uzależnione są w głównej mierze od czynników finansowych, generowanych wprost proporcjonalnie do wzrostu oglądalności danego kanału telewizyjnego. Dlatego też – jak dowodzi Pielewin - im więcej w nadawanych programach kontrowersji i materiałów kompromitujących (czyli tego, co najbardziej interesuje dzisiejsze społeczeństwo), tym większa liczba widzów, większe pieniądze i, oczywiście, większa władza nad ludźmi, a mówiąc dokładniej - masą kierowaną za pomocą ekranu odbiornika<sup>673</sup>.

W *Generation 'P'* nie brak też nawiązań do mitologii, dzięki której autor wprowadza do utworu nastrój tajemniczy, wręcz mistyczny. Odwołując się do wierzeń starożytnej Mezopotamii, Pielewin konstruuje wątek tajnej organizacji, w skład której wchodzi ludzie zajmujący się tworzeniem animacji – ci, którzy tak naprawdę rządzą

---

<sup>673</sup> Por. M. Zwiercan, *Groteskowy obraz manipulacji medialnej w powieści „Generation 'P'” Wiktora Pielewina*, [w:] A. Dudek (red.), *Idea i komunikacja w języku i kulturze rosyjskiej*, Kraków 2010, s. 393.

Rosją, czyniąc to za pośrednictwem mediów, gdyż tak naprawdę to, co pokazuje telewizja, nie istnieje. Nie sposób nie zauważyć podobieństwa opisywanego przez pisarza tajnego zgromadzenia z ideami łóż wolnomularskich. Pielewinowscy bohaterowie pragną jeszcze większej władzy nie tylko nad Rosją, ale i nad całym światem, co od zawsze było jednym z głównych założeń masonerii. Nie są oni jednak sługami chrześcijańskiego Boga, ale babilońskiej bogini Isztar.

Ważną rolę odgrywa w powieści postać sirrufa – tajemniczego strażnika Wieży Babel – który objawia się Tatarskiemu w narkotykowym transie, pełniąc rolę wewnętrznego głosu snującego rozważania na temat kondycji współczesnego człowieka. To właśnie od tego pięcionożnego stworzenia (przypominającego wyglądem psa) bohater dowiaduje się, że człowiek zupełnie zapomniał o najważniejszych przymiotach swej natury, takich jak piękno i wielkość. Ta niewiedza to śmieci (fałszywa tożsamość – *identity*, reklamowana iluzja), które stale trawione są przez ogień konsumpcji. W tej sytuacji człowiek nie wie, co zrobić z własnym istnieniem, dlatego też szuka rozwiązania egzystencjalnych problemów patrząc w ogień spalający jego życie, który płonie nie w krematoriach, ale w telewizorach i supermarketach; większość ludzi widzi przed sobą tylko ekran telewizyjny (s. 162). Telewizor pełni tutaj rolę tofetu – miejsca ofiarnego całopalenia – przestrzeni technicznej, w której złożony został cały ogarnięty płomieniami konsumpcji świat (s. 160).

Pielewin nie szczędzi również gorzkich odwołań do rosyjskiej historii, próbując znaleźć odpowiedź na pytanie o tożsamość narodową, a także pytając o znaczenie najważniejszych rosyjskich wartości we współczesnym świecie. Autor szczególnie boleje nad wpływem Zachodu, a ściślej kultury amerykańskiej, która zdominowała czy wręcz wyparła pielęgnowaną przez wieki kulturę rosyjską oraz dumę narodową, tak ważną dla wcześniejszych pokoleń. Dzisiejsza Rosja – jak gorzko stwierdza pisarz – stała się niejako niewolnikiem Zachodu, co najdosadniej obrazują słowa:

Wszystko dlatego, że jesteśmy na ich łasce. Oglądamy ich filmy, jeździmy ich brykami i nawet jemy ich żarcie. A sami, jak się tak zastanowić, produkujemy tylko szmal... A ten szmal to tak czy owak ichnie dolary, tak że nawet nie wiadomo, jak nam się udaje je robić. (...) Ale oni myślą, że my jesteśmy kulturalnie zacofani! Jak jakieś głąby z Afryki (...). Jak jakieś zwierzaki z forsy. Świnie albo byki. A przecież my - to Rosja! To przecież aż strach pomyśleć! Wielki kraj! (...) Po prostu chwilowo utraciliśmy swoje korzenie przez te wszystkie bzdety. (...) Ale to przecież nie znaczy, żeśmy

zapomnieli, skąd nasz ród (...) My dawniej mieliśmy prawosławie, samodzierżawie i ludowość. Potem był ten cały komunizm. A teraz, kiedy się skończył, w ogóle nie ma żadnej idei oprócz pieniędzy. Brakuje nam narodowej toż-sa-moś-ci..." (s. 182-183).

Pielewin – wnikliwy obserwator rosyjskiej rzeczywistości – w powyższym fragmencie zawarł surową ocenę kondycji współczesnej Rosji, która z wielkiego i potężnego państwa przeobraziła się w kraj zamieszkały przez ludzi pozbawionych narodowej tożsamości, gdzie nadrzędną wartość stanowią pieniądze. Wpadłszy w wir masowej kultury, rosyjskie „zmakdonaldyzowane” społeczeństwo nie jest już w stanie określić własnej przynależności.

W *Generation 'P'* bardzo ważną rolę pełnią również odwołania do głównych światowych religii. Chrześcijaństwo pojawia się w powieści w momencie, gdy Tatarski, po spożyciu narkotyku i rozmowie z sirrufem, przeżywa psychiczny ból, którego nie jest w stanie ukoić ani powtarzana mantra, ani tym bardziej alkohol. Bohater, przechodząc poważne załamanie psychiczne, próbuje szukać pocieszenia w modlitwie. „Panie, do Ciebie wołam, bardzo wobec Ciebie zawiniłem, żyję źle i grzesznie, ale w głębi duszy nie chcę nic złego” – rozpoczyna swą rozmowę z Bogiem. Tatarski pragnie szczęścia, jednak zupełnie nie udaje mu się go osiągnąć. Uważa, że być może jest to kara, na którą sobie zasłużył. Bohater wyznaje Bogu, że nie potrafi robić nic innego poza pisanie sloganów. Obiecuje także Stwórcy, że i dla Niego napisze - dobry, gdyż inni „pozycjonują Go zupełnie niewłaściwie” (s. 165). W tym cierpieniu, a następnie modlitwie, cały czas przebijają się myśli Tatarskiego o reklamie. Nawet Bóg i Chrystus są dla niego jedynie potencjalnymi obiektami występującymi w reklamach. Świadczy o tym ułożony slogan: „Chrystus Zbawiciel, solidny Pan dla solidnych panów”. Po napisaniu reklamy Tatarski wznosi oczy ku niebu, pytając błagalnie: „Panie, podoba Ci się?”; lecz odpowiada mu tylko cisza.

Nie brak także odniesienia do Islamu. Kiedy Allah stworzył świat – pisze autor – najpierw go zamyślił, a dopiero później stworzył przedmioty. Jak mówią wszystkie święte księgi – na początku było słowo, co oznacza, że w pierwszej kolejności Allah stworzył pojęcia. Prymitywne przedmioty natomiast są już sprawą działalności ludzi, którzy zaczęli je wytwarzać; Bóg ma zamiast nich pojęcia. Podobnie działa reklama -

oglądając w telewizji spot danego produktu, w głowie odbiorcy pojawia się nie dany przedmiot w sensie fizycznym, lecz jego pojęcie (s. 240).

Najwięcej miejsca Pielewin poświęca jednak religii buddyjskiej (czyni tak zresztą w całej swej twórczości, czego najlepszym przykładem jest powieść *Mały palec Buddy*). Dzięki odwołaniu się do filozofii Dalekiego Wschodu wyjaśnić można bowiem – zdaniem pisarza – fenomen oddziaływania reklamy na widza. Według buddyjskich mnichów – czytamy – sens reklamy jest niezwykle jasny i prosty – jej zadaniem jest przekonanie odbiorcy o tym, że nabycie reklamowanego produktu prowadzi do wielkich i korzystnych nowych narodzin; nie po śmierci wszakże, lecz natychmiast po akcie konsumpcji: wystarczy pożuć gumę bez cukru, by stać się bogiem o śnieżnobiałych zębach – kpi autor (s. 170). W przeciwieństwie jednak do nauk Buddy, który za źródło ludzkiego cierpienia uważał pragnienia, zalecając – jako że nie mogą zostać zaspokojone – ich wyzbycie się, o tyle zadanie dzisiejszych medialnych „awatarów boga konsumpcji” polega na zakorzenieniu w ludzkim umyśle jak najsilniejszego pragnienia posiadania rzeczy, dzięki którym rzekomo możliwe stanie się osiągnięcie ideału – pełni świadomości, nirwany<sup>674</sup>. Jedynym ratunkiem przed wszechogarniającym wpływem mediów jest oglądanie telewizji zgodnie z buddyjskimi zaleceniami: najpierw sam obraz z wyłączoną fonią, następnie należy tylko słuchać, by w końcu zacząć spoglądać w wyłączony odbiornik – dzięki temu możliwe będzie zrozumienie nie tylko natury tego medium, ale i całej prawdy o wszechświecie – prawdy absolutnej (s. 283).

Na kartach *Generation 'P'* pojawia się również nowa warstwa społeczna, która narodziła się w związku z chaosem, jaki nastąpił po upadku komunizmu. Mowa tu o lumpeninteligencji. Według Pielewina, niemożliwym dziś staje się określenie pojęcia „inteligent”, nie sposób także przyporządkować Rosji do jakiegokolwiek formacji ustrojowej. Współcześnie nie można mówić nawet o demokracji – w byłym Kraju Rad panuje bowiem „mediakracja”, czy też „telekracja”. Komunistyczne hasło „Za nas myślą wodzowie” przetransponowane zostało w slogan „Za nas myślą media”. Ludzie nie tworzą już rzeczywistości wirtualnej, ale to właśnie rzeczywistość wirtualna kreuje

---

<sup>674</sup> Por. tamże.

ludzi, a oni sami stają się opętani przez zbiorowe szaleństwo, jakim jest telewizja. Po raz kolejny w historii państwa rosyjskiego zapanowało zniewolenie<sup>675</sup>.

Czytając rozważania Pielewina na temat wpływu telewizji i reklamy na ludzką świadomość, a także analizując opisywaną przez niego wykrzywioną środkami odurzającymi rzeczywistość, nasuwa się skojarzenie, że oba te opisy są do siebie bardzo podobne. Zarówno świat widziany w telewizji, jak i ten, który tworzą narkotyczne wizje, mają ze sobą wiele wspólnego; można by rzec, że są takie same. Jedno jednak nie ulega wątpliwości - obie te „rzeczywistości” są zupełnie nieprawdziwe i obie powodują głębokie uzależnienie wywołane ułudą szczęśliwego życia.

Szybki postęp w dziedzinie technologii spowodował ogromny rozwój urządzeń elektronicznych, usprawniając w ten sposób środki masowego przekazu, a co za tym idzie – również przekaz reklamowy. Jak można wywnioskować z lektury *Generation 'P'*, na przełomie tysiącleci postęp technologiczny przestał służyć – jak wcześniej – polepszeniu jakości życia, stając się jedynie źródłem hipnotycznych sugestii ukierunkowanych na generowanie coraz większego zysku. Zaszczepiane w ludzkich umysłach przekonania związane z posiadaniem – podawane nieustannie przez telewizję, radio czy internet – stwarzać mają pozory upragnionego stanu szczęścia i nieograniczonej wolności, których osiągnięcie możliwe stanie się jedynie za sprawą konsumpcji określonego produktu<sup>676</sup>.

Nieprzypadkowo więc Pielewin przywołuje w powieści hiszpańskojęzyczne słowo określające reklamę – „la propaganda”. Podczas rozmowy ze swoim pracodawcą Tatarski dowiaduje się, że współcześni pracownicy sektora reklamowego są w rzeczywistości pracownikami ideologicznymi – propagandystami i agitatorami. Popularne w Związku Radzieckim hasło: „jednostka jest niczym, kolektyw – wszystkim” w dzisiejszych czasach przekuto na bardziej adekwatne: „image jest niczym, żądza wszystkim”. Zdaniem powieściopisarza, jedynie słowa ulegają zmianie, a agitacja i propaganda pozostają niezmiennie – agitprop jest bowiem nieśmiertelny (s. 145).

---

<sup>675</sup> K. Duda, *Między realizmem...*, op. cit., s. 213.

<sup>676</sup> Por. M. Zwiercan, „*Homo sapiens*” – samoświadomość niewolnika iluzji w „*Generation 'P'*” Wiktora Pielewina, „*Slavia Orientalis*” 2009, nr 4, s. 450.

Jak zauważa Grzegorz Szymczak, pokolenie, które wybrało pepsi, to „target group” (grupa docelowa) dla różnej maści reklamodawców. Młodzi „reklamożercy” – jak ich nazywa – są więc ludźmi, którzy duszą i ciałem bezrefleksyjnie chłoną wszystko, co pojawi się na ekranie telewizora, w internecie czy na ulicznym billboardzie<sup>677</sup>. Dostarczająca nowych środków manipulacji kolektywną nieświadomością technologia (przypominająca obecnie przybory służące do aplikacji narkotyków)<sup>678</sup> stała się potężnym źródłem wpływu na mentalność „pokolenia pepsi, MTV i telefonów komórkowych”<sup>679</sup>.

Pielewin w kleszcze szyderczej ironii ujmuje bezsensowny obieg pieniądza, który napędza konsumeryzm stający się dla przedstawicieli młodego pokolenia wręcz stylem życia<sup>680</sup>. Powieść *Generation 'P'* pełni w tej sytuacji rolę przestrogi dla wyborców pepsi, których życiową orientację formułuje telewizja i reklama. Ta fikcyjna i – zdawałoby się na pierwszy rzut oka – banalna historia wielkiej medialnej kariery człowieka przełomu epok (komunistycznej i kapitalistycznej) w rzeczywistości posiada drugie dno. Jest apelem skierowanym do pokolenia, które w tym czasie rozpoczyna dorosłe życie. To głos uświadamiający niebezpieczeństwo przekształcenia ludzi w sterowane roboty<sup>681</sup>. Fikcja literacka – rosyjska rzeczywistość ukazana w formie ocierającej się wręcz o granice absurdu groteski – stanowi jedynie tło, na którym ukazany został czarny scenariusz przyszłości – regres człowieczeństwa, przekształcenie ludzi w bezrefleksyjne istoty pozbawione umiejętności dokonywania wyboru; przez Pielewina określone zostają one mianem *homo sapiens*.

### 3.5. *Homo sapiens*

Nakreślona w *Generation 'P'* rosyjska rzeczywistość lat dziewięćdziesiątych XX wieku to – zdaniem Wiktora Pielewina – zupełnie nowa epoka i bezprecedensowa sytuacja kulturowa, w której rzeczywistość przestaje być czymś istniejącym

---

<sup>677</sup> Por. G. Szymczak, *Wiktor Pielewin: zabawa w postmodernizm*, op. cit., s. 434.

<sup>678</sup> Por. I. Skoropanowa, *Russkaja...*, op. cit., s. 438.

<sup>679</sup> Zob. A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pieriestrojki...*, op. cit., s. 324.

<sup>680</sup> Zob. G. Szymczak, *Wiktor Pielewin: zabawa w postmodernizm*, op. cit., s. 434.

<sup>681</sup> Zob. I. Skoropanowa, *Russkaja...*, op. cit., s. 438.

obiektywnie, stając się wirtualną animacją kreowaną w celu kontroli ludzkiego umysłu, odbywającej się za pośrednictwem mediów – głównie telewizji. Sam odbiornik to dla autora specyficzne urządzenie, które posiada podwójną naturę. Gdy jest wyłączony, stanowi zwyczajny przedmiot – pudełko ze szklaną ścianką – nie różniąc się niczym od tego, co istniało przed nastaniem ery technologicznego rozwoju. Kiedy natomiast zostaje uruchomiony, wówczas całkowicie zmienia swą naturę – niejako ożywa, przestaje istnieć jako rzecz materialna, stając się generatorem przestrzeni medialnej – pojawia się w nim odrębna rzeczywistość, wirtualny świat diametralnie różny od świata materii; różnica ta bywa jednak praktycznie niemożliwa do zauważenia przez oglądającego (s. 107).

Twórcy reklamy – jak trafnie zauważa Irina Skoropanova – poddają świadomość widza silnemu atakowi, wykorzystując do tego celu mechanizm kolektywnej nieświadomości. Takie działanie prowadzi z kolei do pojawienia się istoty, która na czas telewizyjnego seansu istnieje zamiast człowieka, powodując, że świadomość popada w czasowy niebyt – nie ma nic poza efektem wysiłku twórców reklamy, choć dla widza jest to najbardziej realna rzeczywistość. Samoświadomość zostaje zredukowana jedynie do listy potrzebnych, jak mu się w danej chwili wydaje, produktów<sup>682</sup>.

Ten nowy człowiek to właśnie Pielewinowski *homo sapiens* – niewolnik wirtualnej iluzji, który, przenosząc się w świat medialny, zyskuje nową tożsamość – wirtualne „ja” – kreowane przez grupę zdjęciową, narzucającą mu za pośrednictwem odbiornika określone poglądy i preferencje. Wolna wola oraz przywilej dokonywania wyboru całkowicie zanikają, widz staje się pozbawioną świadomości marionetką, której mózg, niczym gąbka, bezkrytycznie chłonie telewizyjny przekaz (s. 108).

Co więcej, sam widz zaczyna przeistaczać się w swego rodzaju program telewizyjny; i chociaż w procesie odbioru obrazów uczestniczą emocje i myśli, to ten, w którego świadomości one powstają, jest całkowicie nieobecny. Odbiornik staje się czymś w rodzaju tablicy zdalnego sterowania odbiorcą, narzędziem oddziaływania pola reklamowo-informacyjnego na jego świadomość. Człowiek nie jest już tym, który przełącza kanały telewizyjne, lecz zmienia się w zdalnie sterowany przekaz medialny. Wciskając przycisk pilota, przestaje myśleć samodzielnie, jego umysł zaczynają

---

<sup>682</sup> Tamże, s. 439.



wypełniać hipnotyczne sugestie, przechodzi w inny gatunek człowieka – przestaje być rozumnym *homo sapiens*, stając się jakoby własnym zaprzeczeniem.

Zdaniem Katarzyny Dudy, Pielewinowski nowy człowiek to mutacja antropologiczna, to twór, który swe powstanie zawdzięcza upowszechnianiu moralnego cynizmu, obliczonemu na zysk sprzyjaniu gustom bogatych biznesmenów oraz hołdowaniu ambiwalencji w sferze etyki i moralności. Pojęcie *homo sapiens* Pielewin ukuł na drodze ironicznego połączenia łacińskiego terminu *homo sapiens* oraz zjawiska „zappingu” – od angielskiego słowa („zap” – „zaatakować”), oznaczającego w tym kontekście proces szybkiego przełączania (atakowania) telewizyjnych kanałów w celu ominięcia reklam. *Homo sapiens* to istota bezwzględnie posłuszna dyktatowi mediów, u której myślenie samodzielne, mądrość i otwarty umysł – tak cenione przed erą „mediakracji” – stały się wadami, przeszkadzającymi w zrobieniu kariery i uzyskaniu wysokich zarobków.<sup>683</sup> Najdobitniej świadczą o tym słowa:

Nie bój się wyjść na głupka. A nawet wręcz przeciwnie: uważaj żeby nie wyjść na zbyt bystrego. (...) Bo wtedy natychmiast nasunie się pytanie: skoro jesteś taki bystry, to czemu wynajmujesz się do roboty, zamiast sam wynajmować innych. (...) A za to więcej cynizmu (s. 195).

Dzięki wprowadzeniu do *Generation 'P'* groteski, absurdu czy zjadliwej ironii – środków pozwalających na ukazanie rzeczywistości w krzywym zwierciadle medialnego przekazu - Pielewinowi udało się w sposób zręczny i niezwykle dosadny nakreślić, opłakaną jego zdaniem, kondycję współczesnego człowieka. Społeczeństwo *homo sapiens* stało się czymś w rodzaju bezładnego zbiorowiska ludzi-widm - jednostek, które istnieją jedynie jako „film o zdjęciach do innego filmu, wyświetlany przez telewizor w pustym domu” (s. 111).

Bardzo ważną rolę pełni w powieści duch Ernesto Che Guevary, który staje się tutaj medioznawcą oraz teoretykiem kultury masowej. Podczas ezoterycznej konwersacji, odbywającej się przy pomocy swego rodzaju unowocześnionej wersji tablicy Ouija, Tatarski dowiadyuje się od swego astralnego mentora o przyczynach medialnego zniewalania człowieka. Ich źródło tkwi w rozwoju pseudonauki – ekonomiki – badającej iluzoryczne relacje telewizji i odbiorcy w związku

---

<sup>683</sup> Por. K. Duda, *Między realizmem...*, op. cit., s. 213.

z halucynacyjnym procesem wyimaginowanego wzbogacania się. Głównym powodem istnienia telewizji jest bowiem jej funkcja reklamowa, nierozzerwalnie związana z przepływem pieniądza (s. 111).

Rozmowa z duchem uświadamia bohaterowi, że ludzie są niczym komórki jednego organizmu, zwanego „mamoną” bądź Oranusem. Każda taka komórka posiada pewien szczególny rodzaj socjalno-psychologicznej membrany, której funkcja polega na przepuszczaniu pieniędzy do wnętrza i na zewnątrz; wpuścić należy jak najwięcej, a wypuścić jak najmniej – oto ich główne zadanie. Oranus wymaga, aby jego strukturę komórkową wciąż obmywał stale rosnący strumień pieniędzy, dlatego też wykształcił on w procesie ewolucji „medię” – rodzaj najprostszego układu nerwowego, którego podstawę stanowi telewizja. „Media”, rozsyłając po całym ciele (społeczeństwie) obrazy-impulsy, kieruje w ten sposób myśleniem i działaniem niczego nieświadomych komórek - obywateli (s. 112).

Pomiędzy „medią” a poszczególnymi komórkami zachodzą trojaki oddziaływania – tak zwane „wow-impulsy”: oralny, analny oraz wypierający. Pierwszy z nich sprawia, że człowiek-komórka pochłania pieniądze w celu usunięcia cierpienia spowodowanego konfliktem między obrazem samej siebie a obrazem zaszczipionego w niej przy pomocy reklamy idealnego „arcy-ja”. Drugi rodzaj impulsów powoduje, że komórka „wydala” swe zarobki, zamieniając je na przedmioty materialne, które mają jej zapewnić doznanie rozkoszy poprzez zbieżność własnego obrazu z medialną projekcją swojego niedoścignionego ideału. Zadanie wypierającego „wow-impulsu” polega natomiast na tłumieniu oraz wypieraniu z ludzkiej świadomości wszystkich tych procesów psychicznych, które nie są bezpośrednio związane z pożerająco-wydalniczymi funkcjami fizjologicznymi Oranusa (s. 113).

Zakończeniem układu nerwowego tego organizmu jest odbiornik telewizyjny, którego zadanie polega najpierw na uśpieniu „pacjenta”, a następnie przeprowadzeniu przyspieszonego seansu hipnotycznego, utrwalając pamięć o wszystkich jego etapach na poziomie odruchów warunkowych. W pewnym momencie podmiot oglądający telewizję wyłącza odbiornik i na powrót staje się zwykłym człowiekiem, który nie otrzymuje już impulsów bezpośrednio. Pomimo że w danej chwili człowiek nie obcuje z telewizorem, w jego mózgu zachodzi efekt w rodzaju „szczątkowego namagnesowania” - umysł zaczyna samoczynnie i spontanicznie produkować „wow-

impulsy”, które stają się tłem dla wszystkich pozostałych myśli; różnica pomiędzy rzeczywistością a zaszczepionym przez media wyobrażeniem ulega całkowitemu rozmyciu (s. 116). Jeżeli człowiek stale i regularnie popada w stan, w którym jest napromieniowany impulsem wypierającym, dochodzi do wytworzenia w jego świadomości swoistego filtru, umożliwiającego przyswajanie tylko tej informacji, która jest nasycona treściami związanymi z konsumpcjonizmem i pieniędzmi. W rezultacie człowiek nie jest w stanie zastanowić się nad swoją prawdziwą naturą, sensem istnienia i swym miejscem we wszechświecie (s. 117).

Czym zatem jest owa prawdziwa ludzka natura? – pyta autor. Następnie stwierdza, że bez względu na to, jak żałosna byłaby kondycja człowieka, jest on w stanie udzielić na to pytanie odpowiedzi. Odpowiedzieć może jednak tylko i wyłącznie będąc człowiekiem, nie zaś obiektem wpatrującym się w kineskop telewizora. Problem autoidentyfikacji jest bardzo złożony, gdyż, oglądając telewizję, następuje określenie samego siebie poprzez kombinację pokazywanych za jej pośrednictwem przedmiotów materialnych, które z założenia nie są ani oglądającym, ani nawet jego częścią składową. Przypomina to negację, kiedy na przykład istota Boga określana jest przez to, co Nim nie jest (s. 117).

Pielewin boleje nad tym, że dzisiejszy człowiek, przesiąknięty impulsami płynącymi z przekazów medialnych, na pytanie „kim jestem?” odpowiada, że jest tym, który jeździ daną marką samochodu, mieszka w takim czy innym domu i ubiera się u określonych projektantów mody. Samoidentyfikacja takiego podmiotu odbywa się poprzez sporządzanie listy konsumpcyjnych przedmiotów, natomiast jego transformacja dokonuje się za pomocą zmian, które zostają do tej listy wprowadzone (s. 117). Z tego też względu większość reklamowanych przedmiotów jest powiązana z określonym typem osobowości, cechą charakteru, skłonnością czy właściwością, w rezultacie czego powstaje przekonująca kombinacja tych właściwości, skłonności i cech, która sprawia wrażenie realnej osobowości. Reklama mówi ludziom, kim są, czy też raczej, kim być powinni, roztaczając piękną wizję natychmiastowej pozytywnej transformacji, która dokona się po nabyciu danego produktu. „Jestem człowiekiem spokojnym i pewnym siebie, toteż kupuję czerwone kapcie” – szydzi Pielewin - dzięki czerwonym kapciom człowiek zyskuje spokój i pewność siebie; musi także kupić nowy dom, aby miał gdzie w tych czerwonych kapciach chodzić (s. 118).

Kiedy cel reklamy zostaje osiągnięty, powstaje iluzoryczna struktura – *identity* – samodzielny podmiot, istniejący jedynie jako efekt oddziaływania szczątkowych czynników generowanych przez mózg, bez potrzeby ciągłego pobudzania medialnymi „wow-impulsami”. *Identity* to fałszywe „ego”, które – oparte na impulsie wypierającym – jest niczym „zagłuszający wszystkie dźwięki huk młota pneumatycznego”. Zewnętrzne bodźce – oprócz tych związanych ze zdobywaniem i wydawaniem pieniędzy – zostają odfiltrowane, powodując utratę zainteresowania wszystkim tym, co nie zawiera w sobie komponentu konsumpcyjnego. Człowiek współczesny żywi głęboką nieufność praktycznie do wszystkiego, co nie jest związane z pochłanianiem i wydaleniem pieniądza - konkluduje Pielewin (s. 119).

W efekcie takiego sposobu myślenia i postępowania – twierdzi pisarz - życie staje się coraz nudniejsze, a ludzie coraz bardziej wyrachowani i oschli. Przyjęto tezę, że ten nowy kod zachowań jest wynikiem próby utrzymania i utrwalenia energii emocjonalnej, ściśle związanej z wymogami gospodarki korporacyjnej i współczesnego stylu życia. Oddziaływanie czynnika wypierającego sprawia, że cała energia emocjonalna człowieka przenosi się na płaszczyznę procesów psychicznych związanych z tematyką pomnażania i wydawania pieniędzy. Czarna torba wypchana paczkami banknotów studolarowych stała się już najważniejszym symbolem kulturowym oraz głównym elementem większości filmów i książek, a trajektoria jej lotu przez życie – głównym motywem fabularnym – ironizuje autor (s. 120).

Pielewin wyróżnia kilka typów *identity*. Są to: niezaspokojona żądza pieniądza, ekstatyczne wydawanie pieniędzy lub manipulowanie zastępującymi je przedmiotami, a także ten typ, kiedy osiągnięta zostaje niewrażliwość praktycznie na wszystkie bodźce prócz pochłaniająco-wydalających. Organizację współczesnego społeczeństwa pisarz opiera na zasadzie struny korporacyjnej, porównując ludzi do ryb nawleczonych na sznurek. Sens życia z punktu widzenia metafizyki ekonomicznej polega tylko i wyłącznie na transformacji *identity* – żądy pieniędzy, zamienianych następnie na konkretne przedmioty materialne (s. 121).

W Rosji – stwierdza Pielewin – proces wypierania znajduje się jeszcze w fazie rozwoju; w krajach zachodnich natomiast generowanie tego rodzaju impulsów przestało być już potrzebne, gdyż z ludzkiej świadomości skutecznie udało się usunąć wszystkie myśli, które mogłyby mieć negatywny wpływ na płynne funkcjonowanie

systemu pochlaniająco-wydalniczego. Wyparty „wow-człowiek” zaczyna postrzegać innych ludzi w kategoriach nasyconych komercyjną informacją klipów. Człowiek człowiekowi nie jest już wilkiem, jak twierdził Thomas Hobbes, nie jest także Bogiem, jak chciał tego Ludwik Feuerbach (a za nim Mikołaj Czernyszewski), lecz człowiek człowiekowi „wow” (entuzjastycznym okrzykiem towarzyszącym procesowi nabywania przedmiotów) – i nie człowiek człowiekowi, ale takiemu samemu „wow”. Każdy „image” posiada bowiem wyraźne odbicie pieniężne - o człowieku świadczy wyłącznie stan jego konta bankowego (s. 122).

Pielewin ostrze swego szyderstwa wymierza również w kierunku rosyjskiej demokracji. Słowo „demokracja”, tak często używane w mediach, posiada obecnie całkowicie inne znaczenie niż kiedyś - nie wywodzi się już od greckiego słowa „demos”, lecz utworzone zostało od anglojęzycznego sformułowania „demo-version”. Korporacje medialne mają bowiem za zadanie przeróbkę ludzkiej świadomości, która pod nieustannym wpływem działania wspomnianych trzech impulsów zaczyna samodzielnie generować owe czynniki, wskutek czego następuje nieustanne i równomierne wypieranie osobowości i wprowadzanie na jej miejsce *identity* (s. 123).

Za sprawą permanentnego oddziaływania owych „wow-impulsów” człowiek nabiera przekonania, że przyjemności dostarcza mu nie sam akt nabywania określonego przedmiotu, lecz fakt jego rzeczywistego posiadania. Jest to jednak, zdaniem Pielewina, myślenie błędne: tani produkt jako obiekt fizyczny nie może bowiem sprawić nabywcy większej przyjemności niż taka sama rzecz kupiona za bardzo duże pieniądze – radość posiadania zależy tak naprawdę od ceny, a mówiąc ściślej – świadomości wydanej sumy. Perswazyjna rola reklamy sprowadza się więc do kreowania sztucznych potrzeb, których zaspokojenie ma zapewnić jednostkom poczucie wszechogarniającego szczęścia i spełnienia (112-113).

Reklamowane szczęście - tak jak i pieniądze, które mają je rzekomo zapewnić – podlega procesowi inflacji - za tę samą jego ilość trzeba płacić coraz więcej (97). Za sprawą oddziaływania reklamy na podświadomość człowiek udaje się do sklepu nie po materialną rzecz, lecz po szczęście, którego uosobienie znajduje w postaci uśmiechniętych i w pełni zadowolonych z życia osób reklamujących dany produkt.

Dzięki identyfikacji z owym ideałem, w umyśle odbiorcy zaszczerpiona zostaje nadzieja na osiągnięcie upragnionego (i do tej pory nieuchwytnego) szczęścia<sup>684</sup>.

Niestety, Pielewin dowodzi, że poczucie radości związanej z posiadaniem jest w istocie o wiele słabsze od uczucia braku czegoś nowego, modnego, często reklamowanego i nade wszystko drogiego (cena dyktuje wartość). W rzeczywistości jednak, im więcej człowiek posiada, tym większe odczuwa pragnienie zdobycia czegoś innego, lepszego - ludzkie pragnienia rosną bowiem w tempie wykładniczym. „Chcę mieć” faktycznie oznacza „nie mam”; pragnienie to świadomość braku, a tym samym źródło frustracji, przygnębienia i psychicznego (a nawet fizycznego) cierpienia<sup>685</sup>.

*Homo sapiens* to istota bezrefleksyjna, pozbawiona zdolności autoanalizy, to bezmyślna ludzka maszyna, postrzegająca samą siebie jako towar wymienny, jako przeznaczony do sprzedaży produkt, którego wartość ocenia się po „opakowaniu” (luksusowy dom, szybki samochód, modne ubranie czy złoty rolex na ręce).<sup>686</sup> *Homo sapiens* staje się więc groteskowym przedstawicielem kolejnego stadium ewolucji – kulturowej bardziej niż biologicznej<sup>687</sup>.

Nowi ludzie Wiktora Pielewina to społeczeństwo wyznające nową absurdalną ideologię „woweryzmu” – politycznego reżimu (często nazywanego także media- czy telekracją) – w którym przedmiotem (a nawet podmiotem) wyboru jest przekaz telewizyjny. W tym systemie wszystko opiera się na pieniądzu, a to z tej prostej przyczyny, że pieniądz już dawno oparł się na samym sobie; cała reszta jest natomiast zabroniona (s. 122).

Autor zauważa w Rosji bardzo dziwną sytuację – sprzeczność między gospodarką i biznesem. Ten rosyjski „cud gospodarczy” polega na tym, że krajowa gospodarka zapada się coraz bardziej, podczas gdy biznes rozwija się coraz prężniej, krzepnie i wychodzi na arenę międzynarodową. Osobliwość tego zjawiska zawiera się w głównej mierze w tym, że ludzie w dzisiejszym świecie handlują czymś, co jest całkowicie niematerialne – czasem antenowym oraz przestrzenią reklamową znajdującą się w gazetach lub na ulicach (s. 135).

---

<sup>684</sup> M. Zwiercan, *Groteskowy obraz...*, op. cit., s. 394.

<sup>685</sup> Tamże.

<sup>686</sup> Zob. M. Zwiercan, „*Homo sapiens*”..., op. cit., s. 454.

<sup>687</sup> Por. M. Zwiercan, *Groteskowy obraz...*, op. cit., s. 391.

Czym są jednak czas antenowy i przestrzeń reklamowa? Pielewin odpowiada, że są one czymś w rodzaju wymiarów, takich jak czas i przestrzeń, których połączenia dokonał jako pierwszy Albert Einstein. Później władza radziecka - pisze z sarkazmem - rozkazywała więźniom w łagrach kopać rów od płotu do obiadu, co również było swoistym połączeniem tych dwóch wymiarów. Obecnie natomiast społeczeństwo *homo sapiens* ma do czynienia z kolejnym zjawiskiem współistnienia czasu i przestrzeni - jedna minuta czasu antenowego w porze największej oglądalności kosztuje tyle samo, co dwie kolorowe szpalty w najpoczytniejszych czasopismach. Wniosek nasuwa się sam - czwartym wymiarem, który łączy czas antenowy z przestrzenią reklamową, są pieniądze (s. 135).

Dziś pieniądze to nadrzędna wartość czy wręcz substancja, z której został zbudowany świat. Pielewin podaje tutaj za przykład strajk rosyjskich kosmonautów, którzy za jeden lot otrzymują wynagrodzenie w wysokości dziesięciokrotnie mniejszej aniżeli ich amerykańscy koledzy. Dlatego też kosmonauci rosyjscy żądają wynagrodzenia równego amerykańskiemu. Takie podejście oznacza jedno - w lotach kosmicznych tak naprawdę nie chodzi o eksplorację nowych niezbadanych przestrzeni kosmosu; celem misji nie jest zdobycie nowego doświadczenia czy przyczynienie się do rozwoju nauki, ale... pieniądze. Kosmonauci lecą jedynie do konkretnych sum w twardej walucie, gdyż taka właśnie jest współcześnie natura kosmosu - stwierdza smutno pisarz. Nieliniowość przestrzeni i czasu polega na tym, że zarówno Rosjanie, jak i Amerykanie zużywają jednakową ilość paliwa i przebywają taką samą liczbę kilometrów, aby dotrzeć do zupełnie innych sum pieniędzy. W tym właśnie tkwi jedna z głównych tajemnic uniwersum (s. 136).

Kolejnym z zauważonych przez Pielewina zjawisk we współczesnym świecie biznesu jest tak zwany „czarny PR”, czyli, mówiąc z angielska, „black public relations”. Nie jest to jednak atak prowadzony przez środki masowej informacji, „czarny PR” nie ma nic wspólnego z tak zwanym „terrorem medialnym”, lecz na odwrót - jest on nierozzerwalnym zrośnięciem działalności człowieka z obrotem czarnorynkowym. Przejawia się to w taki sposób, że dziennikarze z zapalem oszukują własne czasopisma, przyjmując „czarną” gotówkę, copywriterzy z kolei z satysfakcją oszukują własne agencje, znajdując poprzez nie klienta, a potem zawierając z nim ustną umowę za plecami kierownictwa. Tę „czarną” gotówkę płacą wszyscy ci dziennikarze, którzy

pragną, by ich czasopisma zostały porównane na przykład do „Maxima”, a także pisarze chcący zostać porównanymi do Gabriela Garcii Marqueza. Z tego też względu krytyka literacka jest w dzisiejszym świecie bardziej kwestią umowną aniżeli obiektywną oceną. Współcześnie to przede wszystkim pieniądze decydują o tym, co się podoba oraz które dzieło jest genialne, a które uznane zostaje za szmirę (s. 137).

W dzisiejszych czasach „public relations” to stosunki międzyludzkie, które przejawiają się w tym, że ludzie chcą zarobić pieniądze po to, aby zyskać wolność lub przynajmniej chwilę wytchnienia w swym nieustannym cierpieniu. Zadanie copywritera polega natomiast na tym, by ustawić rzeczywistość przed oczami tak zwanej grupy „target people” w taki sposób, żeby wolność symbolizowały pewne określone produkty, jak żelazko, oranżada czy sportowe obuwie. Zadaniem twórców reklamy jest sprawić, aby człowiekowi wydawało się, że płaci nie za produkt, który widzi w telewizji, ale za wolność, którą on symbolizuje. Wszyscy usiłują się przekonać, że, kupując coraz to nowsze produkty, wreszcie osiągną wolność. Takie myślenie tworzy zamknięty krąg, który nosi właśnie nazwę „black PR” („czarnych stosunków międzyludzkich”) (s. 140).

Pielewin w swej powieści pisze o dwóch podstawowych wskaźnikach kampanii reklamowej – wpojeniu i wciągnięciu. Termin „wpojenie” oznacza procent tych ludzi, którzy zapamiętają daną reklamę, „wciągnięcie” natomiast – tych, którzy zostaną nakłonieni do kupna danego produktu. Niemniej jednak reklama o wysokim stopniu wpojenia nie zapewnia wysokiego wciągnięcia i odwrotnie (s. 66). Pisarz przestrzega przed hipokryzją twórców reklamy, która bywa nie tylko przejawem nieuczciwości, ale często niesie ze sobą bardzo duże niebezpieczeństwo. Popełniając pomyłkę przy wyborze na przykład proszku do prania czy rondla, człowiek ryzykuje co najwyżej niezadowolenie z produktu, jednak w wypadku leków jest to zagrożenie zdrowia, a nawet życia. Najlepiej obrazuje to poniższy fragment:

Zastanówcie się państwo, komu ufać – bezdusznej reklamie czy swojemu lekarzowi rodzinnemu? Oczywiście! Odpowiedź jest jedna! Tylko lekarzowi rodzinnemu, który radzi zażywać tabletki Sunrise (s. 198).

Aktor przebrany za lekarza wzbudza bowiem u widza zaufanie - traktowany jest przez oglądającego reklamę jako autorytet, specjalista w dziedzinie medycyny, dla



którego najwyższą wartość stanowi ludzkie zdrowie. *Homo sapiens* wierzy bez zastrzeżeń, że ta pojawiająca się na ekranie telewizora osoba, ubrana w kitel i recytująca pouczającym tonem w sposób możliwie jak najbardziej przekonujący wyuczoną na pamięć kwestię, pragnie jego dobra. Nic bardziej mylnego – daje do zrozumienia Pielewin - nie chodzi tutaj bynajmniej o zainteresowanie zdrowiem czy o chęć oddania przysługi, doradzając najlepszy (i najtańszy) z możliwych leków, lecz o to, do czego dąży każda reklama – o zysk. Twórcę reklamy interesuje jedynie to, aby przekonać jak największą liczbę ludzi siedzących przed telewizorami do kupna danego produktu i w ten sposób pozyskać ich pieniądze.

*Homo sapiens* – szydzi Pielewin – to człowiek, który, wychodząc w letni poranek na ulicę, widzi ogromny, piękny, pełen niejasnych obietnic szczęścia spieszący dokądś świat. Nagle w jego duszy pojawia się przeszywające przecucie, że oto leży przed nim życie i może nim pójść, nie oglądając się za siebie. Taki człowiek marzy o tym, by postawić na kartę samego siebie i... wygrać - pomknąć na białym statku po morzach życia, a ściślej mówiąc - pognać w białym mercedesie po jego drogach. Wtedy człowiek daje sobie słowo, że mimo wszystko jeszcze zdobędzie mnóstwo pieniędzy, choćby miał je nawet wyszarpywać zębami, i, jeśli zajdzie potrzeba, usunie ze swej drogi każdego, kto będzie chciał mu przeszkodzić w zdobyciu tych pieniędzy, aby nikt nigdy nie ośmielił się nazwać go nieudacznikiem (s. 187).

Dzisiejszą Rosją rządzą media – zauważa Pielewin. Jest to zjawisko do tego stopnia rozwinięte, że nawet „każdy polityk jest ze swej natury przekazem telewizyjnym” (s. 217). Ci, którzy rządzą państwem, są jedynie hologramami, a to, w jaki sposób kierują oni polityką państwa, zależy od twórców animacji. Jest to oczywiście metafora, ale jakże dosadna. Opisując proces tworzenia wirtualnych polityków czy oligarchów, Pielewin wyraża swój stosunek do mediów, które są wszechobecne, są częścią codzienności (nie tylko rosyjskiej) i mają ogromny wpływ na ludzką psychikę. Społeczeństwem można manipulować przy pomocy przekazów medialnych, a żeby wszystko przebiegało w odpowiedni sposób, trzeba po prostu regulować wielkość masy pieniężnej, będącej w posiadaniu twórców reklam i animacji (s. 229).

Poza pieniądzem nie istnieje nic: „Zwykły zjadacz chleba to nawet myśli, że są różne kanały telewizyjne, jakieś tam telekompanie... No, ale dlatego właśnie jest zwykłym zjadaczem chleba” – ironizuje Pielewin (s. 231). Zdanie to dobitnie świadczy

o fakcie, iż tak naprawdę przeciętny człowiek nie ma możliwości poznania prawdy o telewizji i reklamie, odbierając jako wirtualną rzeczywistość jako stan faktyczny. Światem rządzi bowiem nie „ktoś”, ale „coś” – określone czynniki i bodźce codziennie wpajane przez media (s. 230).

Czy możliwy jest zatem powrót do duszy rosyjskiej i akcentów narodowych w czasach, kiedy ludzie dowiadują się o tym, co mają myśleć, z telewizji? (s. 238). Czy możliwe jest uprawianie zdrowej polityki, gdy światem rządzą ci, którzy posiadają najwięcej przekazników telewizyjnych? Choć zwykły człowiek może być przekonany, że wszystko rozumie i jest odporny na działanie telewizyjnej perswazji, to w rzeczywistości - puentuje Pielewin - „nikt tak naprawdę nie rozumie, co się dzieje na tym świecie” (s. 251).

Katarzyna Duda słusznie zauważa, że sama instytucja telewizji nie jest w stanie zaoferować szerokiej publiczności nic poza depersonalizacją. Wszystko, łącznie z tak zwanymi relacjami na żywo, jest przed emisją starannie przygotowane i wyreżyserowane. Na ekranie pokazuje się jedynie sfingowane wydarzenia, by wzbudzić sensację i zwiększyć oglądalność. Wycina się jednak te kadry, które mogłyby wywołać gniew tłumu: opisy rezydencji rosyjskich oligarchów w połączeniu z dzielnicami biedoty, skandale polityczne czy rozkradanie państwowych pieniędzy. To, co dzieje się w telewizji, nazwać można już nie tylko manipulacją, ale wielką mistyfikacją, parodią realiów, obliczoną na ogłupienie widza<sup>688</sup>.

W przepojonej reklamą i napędzanej mediami nowej sytuacji społecznej, w której zatarciu uległa różnica między wartościami wysokimi i niskimi, Kartezjańskie „myślę, więc jestem” zastąpione zostało przez „mam, więc jestem kimś” – wiele posiadam, dlatego też jestem człowiekiem, któremu należy się uznanie i szacunek<sup>689</sup>. W Pielewinowskim wypaczonym świecie – jak podaje Duda – triada pojęć dobro, prawda i piękno przestała mieć jakiegokolwiek znaczenie. Prawdziwe stało się to, co można obejrzeć na ekranie telewizora, dobre – to, co drogie, a piękne – co budzi zazdrość innych<sup>690</sup>. To nie myślenie, a właśnie bezmyślność i niezdolność do autoanalizy stały się główną cechą charakteru *homo sapiens*, który z istoty rozumnej

---

<sup>688</sup> K. Duda, *Między realizmem...*, op. cit., s. 214.

<sup>689</sup> Por. M. Zwiercan, *Groteskowy obraz...*, op. cit., s. 394.

<sup>690</sup> Por. K. Duda, *Między realizmem...*, op. cit., s. 216.

przeistoczył się w tryb maszyny konsumpcji, automat bezrefleksyjnie trawiący kulturę masową<sup>691</sup>.

Media, wpływając na mentalność współczesnego człowieka, powodują chaos zarówno w myślach, jak i w sposobie ich wyrażania - w języku. We wszechobecnej ludzkiej masie zanika komunikacja międzyludzka, zachwianiu ulegają kontakty interpersonalne. Miejsce radzieckiej nowomowy zajmuje angielszczyzna – nieprzypadkowo więc *Generation 'P'* przepojone jest anglojęzycznym słownictwem, które, w połączeniu z językiem reklamy, tworzy dziwny konglomerat, określony przez Dudę mianem schizofrenicznego dyskursu. W związku z tym, że owa skomplikowana mieszanka jest nieraz tak trudna do odszyfrowania, zasadna jest propozycja badaczki, by zamieścić na końcu książki słowniczek z objaśnieniami wyrażen reklamowych<sup>692</sup>.

Pielewinowski *homo sapiens* to istota ukształtowana w wyniku połączenia USA i ZSRR we współczesną Rosję – kraj, który zdominowany został przez reklamę amerykańskich produktów. Głównym przedmiotem handlu stał się zatem „czwarty wymiar” – przestrzeń reklamowa – bowiem Rosjanie – jak zauważa pisarz - sami nie są w stanie niczego wyprodukować<sup>693</sup>. Ten nowy człowiek jest połączeniem cech jednostki medialnej (nastawionej na konsumpcję) z mentalnością istoty kształtowanej na drodze radzieckiego eksperymentu – *homo sovieticus*. Zniewolony przez system komunistyczny człowiek musiał żywić się jedynie tym, co miała mu do zaoferowania władza, uzależniając się w ten sposób od ustroju i partii. Kiedy jednak Związek Radziecki – jak zjadliwie stwierdza Pielewin – ulepszył się do tego stopnia, że przestał w ogóle istnieć (s. 13), człowiek radziecki zaczął domagać się od kapitalistów zaspokojenia własnych (reklamowanych) potrzeb, czego nie byli w stanie zrobić obiecujący „świetlaną przyszłość” komuniści. W ten sposób dzisiejszy Rosjanin – przedstawiciel „pokolenia P” - został jakoby zawieszony w próżni pomiędzy dwoma ustrojami państwowymi, stając się niewolnikiem, który, zrzuciwszy radzieckie okowy, natychmiast dobrowolnie zakłada kolejne – tym razem te często reklamowane<sup>694</sup>.

Pielewin - fotograf rzeczywistości i jej diagnosta - łącząc elementy realizmu i postmodernizmu, zobrazował rozległe obszary realiów współczesnej Rosji. Kraj ten,

---

<sup>691</sup> M. Zwiercan, *Groteskowy obraz...*, op. cit., s. 394.

<sup>692</sup> Zob. K. Duda, *Między realizmem...*, op. cit., s. 217.

<sup>693</sup> Por. tamże, s. 219.

<sup>694</sup> Por. M. Zwiercan, *„Homo sapiens”...*, op. cit., s. 458.

według autora, traci swą tożsamość, a jego obywatele poruszają się w cyberprzestrzeni, napędzani tylko przez niewidzialnego bożka – pieniądze<sup>695</sup>. *Homo sapiens* – zobrazony przez pisarza „nowy człowiek postkomunistyczny” – stał się istotą poszukującą szczęścia w medialnym zniewoleniu. Skrajnie radykalne środki, stosowane wobec ludzi radzieckich, w dzisiejszych czasach zastąpione zostały przez media. W miejsce terroru, strachu, głodu i obietnic konstruowanej rzekomo „światlanej przyszłości” pojawiły się: terror medialny, kontrowersje, nienawiść, wulgarność, hołdowanie hedonizmowi oraz obietnice szczęścia, które zapewnić mają reklamowane produkty<sup>696</sup>.

Pielewina, z zacięciem, błyskotliwością i gorzkim humorem opisującego konsumpcyjną mentalność wciągniętych w wir kultury masowej współczesnych Rosjan, dla których wyznacznikami tożsamości stają się coraz mniej potrzebne, a zarazem coraz bardziej reklamowane produkty, z całą pewnością nazwać można głosem swego pokolenia, które w latach siedemdziesiątych wybrało pepsi – „słodki smak wolności”. Wolności tej nie zapewnił jednak człowiekowi ani system komunistyczny, ani też odradzający się po upadku Związku Radzieckiego kapitalizm w wersji amerykańskiej. Zmieniła się jedynie forma zniewolenia, której głównym środkiem stały się media, odgrywające kluczową rolę w kształtowaniu psychiki nowego człowieka<sup>697</sup>.

Pomimo że „homo postsovieticus” – jak można określić przedstawionego w *Generation 'P'* współczesnego Rosjanina – czuje (choćby nieuświadomioną) potrzebę, czy wręcz konieczność, przeciwstawienia czegoś zdrowego i narodowego zalewowi amerykańskiej pop-kultury i „jaskiniowego” liberalizmu (s. 210), natrafia jednak na zasadniczy problem. Pojawia się tutaj sprawa niezwykle istotna, polegająca na znalezieniu tego, czym można by zastąpić kulturę amerykańską; w dzisiejszej Rosji bowiem, jak stwierdza Pielewin, występuje całkowity brak takiego substytutu (s. 210).

Czy w takiej sytuacji możliwe jest zapobieżenie amerykanizacji społeczeństwa rosyjskiego, czy da się zastąpić restauracje McDonald's czymś całkowicie rosyjskim? Czy aby dusza rosyjska nie została już całkowicie przesiąknięta destrukcyjną „makdonaldyzacją” społeczeństwa? Jak wydostać się z sytuacji, w jakiej znalazła się

---

<sup>695</sup> K. Duda, *Między realizmem...*, op. cit., s. 217.

<sup>696</sup> M. Zwiercan, *„Homo sapiens”...*, op. cit., s. 458.

<sup>697</sup> Tamże, s. 458-459.

współczesna Rosja? Czy istnieje droga, która mogłaby wyprowadzić kraj z chaosu, w który uciekli jego obywatele, chcąc wyrwać się ze zdegradowanej postkomunistycznej rzeczywistości? Wreszcie, w jaki sposób przywrócić dawny ład, kiedy ludzie oddają cześć Bogu – Stwórcy, a nie „bogu – człowiekowi”, jakim staje się Tatarski (s. 311), „bogu”, który pojawia się niezliczoną ilość razy we wszelkiego rodzaju programach telewizyjnych, mówiąc ludziom, w co mają wierzyć i co myśleć, oraz – najważniejsze - co kupować, by stać się „podobieństwem boga” i osiągnąć szczęście.

Lektura *Generation 'P'* odpowiedzi na powyższe pytania nie dostarcza. Powieść Pielewina jest bowiem swego rodzaju diagnozą patologicznego stanu współczesnej Rosji. Pisarz nie daje recepty i nawet nie poszukuje leku, dzięki któremu można by przeprowadzić skuteczną terapię. Skłania za to do refleksji i samodzielnego podjęcia próby poszukiwań wyjścia z tej – jak się zdaje – bezdennej otchłani beznadziei, w którą popadła jego ojczyzna. Wpierw jednak czytelnik zmuszony jest do udzielenia odpowiedzi o własną tożsamość – określić swą przynależność do gatunku istot rozumnych (*homo sapiens*) lub bezkształtnej masy konsumujących maszyn – *homo sapiens* – bezrefleksyjnych trybików w napędzanej wartkim strumieniem pieniądza pochłaniająco-wydalającej maszynie rzeczywistości wirtualnej<sup>698</sup>.

---

<sup>698</sup> Por. tamże, s. 461.

## ROZDZIAŁ CZWARTY

### *Homo novus – homo utopicus: między ideą a rzeczywistością*

Myślenie utopijne towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów ludzkości. Od czasu pojawienia się na ziemi gatunku *homo sapiens* wyobrażenia istot rozumnych kreuje różnorodne wizje szczęśliwej przyszłości, których urzeczywistnieniem byłoby osiągnięcie społecznego ideału - odwiecznego marzenia o innym, doskonałym świecie. To nowe społeczeństwo składać by się miało z nowych ludzi – przedstawicieli najwyższego stadium człowieczeństwa – jednostek idealnych.

Dążenie do zmiany i poszukiwań lepszych rozwiązań, takich jak: pomniejszanie cierpienia, ulepszanie istniejących systemów społecznych, likwidacja niesprawiedliwości czy poszerzanie przestrzeni swobody i poczucia bezpieczeństwa, jest – jak twierdzi Piotr Żuk - jedną z głównych cech człowieczeństwa<sup>699</sup>. Świadczy o tym historia myśli ludzkiej, która obfituje w nieskończone bogactwo utopijnych koncepcji – zarówno czysto teoretycznych, jak i tych, które starano się zastosować w praktyce (co nierzadko prowadziło do realizacji czegoś radykalnie przeciwnego niż pierwotnie zamierzony cel).

Słowo „utopia” po raz pierwszy pojawiło się w książce angielskiego humanisty, Tomasza Morusa, której pełny tytuł brzmi: *Książeczka zaiste złota i niemniej pożyteczna jak przyjemna o najlepszym ustroju państwa i nieznanej dotąd wyspie Utopii* (znanej później jako po prostu *Utopia*). Pełniła ona jakoby podwójną funkcję: z jednej strony stanowiła namiętną krytykę ówczesnej Anglii, z drugiej zaś była opowiadaniem o istniejącej z dala od dręczonej niepokojami i plagami społecznymi

---

<sup>699</sup> Zob. P. Żuk, *O pożytkach z utopii w życiu publicznym i naukach społecznych*, [w:] tenże (red.), *Spotkania z utopią w XXI wieku*, Warszawa 2008, s. 49.

ojczyzny autora szczęśliwej wyspie, na której nędza, wyzysk, kłamstwo, przemoc, ciemnota, nietolerancja i inne tego typu zjawiska patologiczne po prostu nie istnieją i z definicji istnieć nie mogą<sup>700</sup>.

Jaka jest wobec tego definicja terminu „utopia”? Jerzy Szacki odpowiada, że słowo to zostało utworzone przez „niepoprawnego kalamburzystę” Morusa za sprawą połączenia wyrazu „topia” (od greckiego „topos” – miejsce) oraz poprzedzającej go litery „u”, mogącej pochodzić od greckiego „eu” bądź „ou”. W pierwszym wypadku byłaby to „eutopia” (dobre miejsce), w drugim zaś – „outopia” (miejsce, którego nie ma). Utopia, w rzeczy samej, jest jednym i drugim – „dobrym miejscem, którego nie ma” – społecznym ideałem, który (jak do tej pory) nigdy nie zaistniał<sup>701</sup>.

Krytyczna wobec Anglii *Utopia* była jednocześnie marzeniem o takim życiu, w którym wszystkie dręczące człowieka problemy zostają szczęśliwie i raz na zawsze rozwiązane. Nie zawierała ona jednak żadnego programu działania czy bodaj wskazówek, w jaki sposób ów niezwykły porządek osiągnąć; była po prostu zabawą, grą wyobraźni, literacką fikcją<sup>702</sup>.

Bardziej nastawiony na praktyczną działalność był w swych utopijnych poglądach kalabryjski mnich Tommaso Campanella. „Marzyciel ze Stilo” – jak bywa nazywany – koncepcję stworzonego przez siebie nowego ładu społecznego wyprowadził powołując się na charakterystyczną dla epoki Odrodzenia wizję królestwa ludzkiego, zrównując człowieka z bogami<sup>703</sup>. Głęboko wierzył on w postęp, dzięki któremu – jak wnioskował – wnikliwie obserwując zmiany zachodzące we współczesnej mu rzeczywistości – ludzkość zmierza ku nowym czasom pewnie i nieuchronnie<sup>704</sup>. Gdy one nadejdą, wytrzebione zostanie zło (tyrania, sofizmaty, hipokryzja); a dokona tego nie Boże miłosierdzie, lecz człowiek nowych czasów – zbrojny w mądrość zaczerpniętą z „wielkiej księgi natury” twórca nowego świata<sup>705</sup>.

Szacki zauważa, że utopia dotyczy nie tylko domniemanych relacji z podróży do zagubionych gdzieś na ocenach wysp szczęśliwych; jej przedmiotem może być także „podróż” w czasie w kierunku legendarnego „złotego wieku”, czy też w ogóle ku

---

<sup>700</sup> Por. J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 11.

<sup>701</sup> Tamże, s. 11-12.

<sup>702</sup> Por. Tamże, s. 12.

<sup>703</sup> R. Brandwajn, *Wstęp*, [w:] T. Campanella, *Miasto Słońca*, Wrocław 1955, s. XXI.

<sup>704</sup> Zob. tamże, s. XXV.

<sup>705</sup> Por. tamże, s. XXVI.

szczęśliwej, choć nie do końca określonej przyszłości. Co więcej, za wytwór myślenia utopijnego może zostać uznany również projekt idealnej konstytucji danego kraju czy system instytucji umożliwiających wykorzenienie wszelkiego istniejącego zła, pisane przez politycznych myślicieli<sup>706</sup>.

W tym momencie pojawia się zasadnicze pytanie: co skłania człowieka do tego, by tworzyć mocą własnej wyobraźni (a nieraz i starać się wcielić w życie) wizję idealnego społecznego ładu, w którym, rzecz oczywista, egzystować będą doskonali ludzie?

Aby spróbować udzielić odpowiedzi, warto powołać się na koncepcję kulturalizmu Jana Stachniuka, zgodnie z którą tym, co wyróżnia człowieka spośród innych gatunków żywych, jest jego zdolność tworzenia – „geniusz twórczy”, umożliwiający mu rekonstrukcję ładu naturalnego świata; wyznacznikiem istoty ludzkiej jest więc jego płodność i wydajność kulturowa<sup>707</sup>. Humanizm, zgodnie z tą teorią, zasadza się na zadaniu całkowitej rekonstrukcji pola żywiołów w człowieku i w przyrodzie – stanowi „Twórcielskie Dzieło” do spełnienia – jest zarodkiem, który w przyszłości rozwinie się za sprawą „woli instrumentalnej” – zdolności realizacyjnej dzieła do czynu pragmatycznego<sup>708</sup>.

Istotą człowieczeństwa jest zatem przetwarzanie świata w dążeniu ku doskonałości, twórcze stawanie się – stwarzanie swojego najgłębszego, absolutnego „ja” – stanowiące, według Stachniuka, moralne uzasadnienie istnienia<sup>709</sup>. Decyduje o tym „wola twórcielska” – głębszy fundament humanizmu – wrodzony kierunek ludzkich emocji i popędów<sup>710</sup>. Kultura to dla myśliciela proces spełniania się posłannictwa człowieka, polegającego na wznoszeniu świata na wyższą płaszczyznę – ponad biowegetację<sup>711</sup>.

Bardzo ważną rolę w rozwoju kultury spełnia mīt, rozumiany jako „plan akcji dziejowej”, który ludzka intuicja wynalazcza czerpie niejako z całego dorobku „kulturowytworów” w danej epoce. Dzięki temu w umyśle człowieka powstaje pociągający, pobudzający uczucia i wolę działania czarujący obraz życia – wizja nowej

---

<sup>706</sup> J. Szacki, *Spotkania...*, op. cit., s. 13.

<sup>707</sup> J. Stachniuk, *Człowieczeństwo i kultura*, Wrocław 1996, s. 10-11.

<sup>708</sup> Zob. tamże, s. 12-14.

<sup>709</sup> Zob. tamże, s. 15-16.

<sup>710</sup> Zob. tamże, s. 23-24.

<sup>711</sup> Zob. tamże, s. 28-29.



wspaniałej rzeczywistości<sup>712</sup>. Tworzenie kultury to dążenie do doskonałości dzięki pragmatycznemu urzeczywistnianiu mitów, czyli pozytywnych wytworów wyobraźni.

Nader interesujące jest u Stachniuka pojmowanie wartości dobra, rozumianego jako wszystko to, co jednostkę pozytywnie wiąże z kulturą, i co wzmacnia procesy kulturowe (jako czyn); zło natomiast jest tym, co wyrwa jednostkę z kultury i osłabia procesy kulturowe<sup>713</sup>. Dobry jest więc ten człowiek, który angażuje się w tworzenie kultury, nie zaś – jak zwykło się sądzić – ten, który postępuje zgodnie z ogółem pozytywnych wartości moralnych.

Naczelne pytanie – uważa Stachniuk – brzmi: „Jak mamy czuć i działać, by najintensywniej stwarzać kulturę?” Odpowiada, że należy w tym celu zrozumieć prawa rządzące sferą kultury, według których każdy człowiek posiada te same napięcia, pozwalające mu na bycie (w mniejszym bądź większym stopniu) twórczym. Każdy jest bowiem potencjalnym twórcą i bohaterem, choć póki co nie udało się wyjaśnić tajemniczego fenomenu „wyczynów kulturowych” genialnych jednostek. Myśliciel uważał, że studiowanie kultury powinno stać się najważniejszym przedmiotem badań i fundamentem poglądu na świat. Dzięki tej nauce – jak wierzył – uda się zrealizować najśmielsze marzenie człowieka – uzyskanie „dźwigni” pozwalającej na świadome tworzenie historii<sup>714</sup>.

Nauka o kulturze jest więc – zdaniem Stachniuka – nauką o samym człowieku, a najważniejsze powołanie ludzkości - tworzenie kulturowego „gmachu” - jest budowaniem i tworzeniem samego siebie<sup>715</sup>. Dzięki kulturze – głównemu obszarowi aktywności człowieka – ludzkie istoty mogą przekształcać świat, co też czynią dążąc do swego największego celu – kosmicznej potęgi<sup>716</sup>.

Na uwagę zasługuje także zjawisko będące przeciwieństwem kultury, które Stachniuk, określając mianem „wspakultury”, definiuje w następujący sposób:

Wspakultura łączy się z pełnym odwróceniem wszystkich podstawowych wartości kultury. To, co w kulturze jest dobre, we wspakulturze musi być złe. To co dla człowieczeństwa jest prawdą, pięknem, zasługą, cnotą, zwycięstwem, dla wspakultury oznacza kłamstwo, brzydotę, grzech,

---

<sup>712</sup> Tamże, s. 51.

<sup>713</sup> Zob. tamże, s. 67, 73.

<sup>714</sup> Zob. tamże, s. 36-37.

<sup>715</sup> Zob. tamże.

<sup>716</sup> Z. Adamski, *Przedmowa*, [w:] J. Stachniuk, *Człowieczeństwo...*, op. cit., s. VIII.

klęskę i odwrotnie. (...) W kręgu wspakultury idealnym, doskonałym człowiekiem będzie nie ten, kto jest najbardziej wydajny, sprawczy, najwięcej z siebie dający kulturze, lecz ten, kto się wstrzymuje, kto się nie sprzeciwia, kto nie działa lub też działa w zakresie minimalnym<sup>717</sup>.

Za doskonały przykład „wspakultury” Stachniuk uważał kulturę religijną; użył nawet określenia „totalna wspakultura chrześcijańska”<sup>718</sup>. „Wspakultura” w tym sensie jest brakiem rozwoju (zaprzeczeniem kultury), o czym świadczy następujący cytat:

Przyjrzyjcie się galerii „doskonałych”, „silnych”, świętych buddyzmu, hinduizmu, chrześcijaństwa, mahometanizmu. Im bardziej ktoś z tych „świętych” był bezczynny, im bardziej stłumiał swoje uzdolnienia, tym w wyższym stopniu uważa się go za „doskonałego”. Najbardziej w tym zaawansowani są okazywani jako szczyty człowieczeństwa, godne zapalczywego naśladownictwa. Dokonuje się tu potwornych załgaństw, groteskowych odwróceń wartości<sup>719</sup>.

Analizując poglądy Jana Stachniuka – dotyczące z jednej strony wiary w dążącego do absolutnej doskonałości człowieka, z drugiej zaś ostrej krytyki religijności jako czynnika hamującego jego rozwój – nasuwa się mimowolne skojarzenie z koncepcjami głoszonymi przez Ludwika Feuerbacha. Niemiecki filozof mówił o Bogu jako o abstrakcyjnej istocie będącej przejawem największych ludzkich pragnień – wszechmocy i wszechwiedzy - stanowiących ostateczny cel istnienia człowieka, którym jest osiągnięcie swego własnego ideału<sup>720</sup>.

Dla Feuerbacha wielkość Boga była oznaką zacofania i „małości” człowieka; jednak wraz z coraz większym rozumieniem praw przyrody, fizjologii oraz za sprawą postępu w dziedzinie technologii, istota ludzka – zyskując w ten sposób wiedzę i siłę – poczęła coraz bardziej zbliżać się do ideału, którego cechy przypisywała wcześniej Absolutowi, pomniejszając tym samym Jego znaczenie i wpływ na rzeczywistość. Czym zatem jest owa najwyższa istota? – pytał myśliciel. Odpowiadał, że:

Jest to ogół ludzkich popędów, potrzeb, uzdolnień, jest to samo istnienie, życie człowieka, gdyż ono obejmuje sobą wszystko. Człowiek tylko dlatego czyni bogiem lub istotą boską coś, od czego zależy jego życie, że własne życie jest dlań boską istotą, boskim dobrem lub rzeczą boską.

---

<sup>717</sup> J. Stachniuk, *Wspakultura*, [internet:] <http://toporzel.republika.pl/teksty/wspakul.html> [13.07.2012].

<sup>718</sup> Zob. J. Stachniuk, *Człowieczeństwo...*, op. cit., 175-179.

<sup>719</sup> J. Stachniuk, *Wspakultura*, op. cit.

<sup>720</sup> Por. L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, Kraków 1953, s. 85.

(...) A życie na każdym kroku, przy każdym spojrzeniu, które nań kierujemy, potwierdza prawdziwość zdania, że to ono jest najwyższym dobrem ludzi. (...) Miernik, kryterium boskości, a tym samy także podstawa istnienia bogów, tkwi tedy w samym człowieku. Co odpowiada temu kryterium, jest bogiem, co jest z nim sprzeczne, bogiem nie jest. Tym zaś kryterium jest egoizm...<sup>721</sup>.

Pod pojęciem egoizmu niemiecki materialista rozumiał to, że człowiek zgodnie ze swoją naturą, a co za tym idzie, ze swoim rozumem (będącym jedynie jego uświadomioną naturą), przypisuje sobie samemu szczególne znaczenie, że afirmuje samego siebie wobec wszelkich wymagań nienaturalnych i nieludzkich, jakie stawia mu zarówno „teologiczna obłuda, fantazje religijne”, jak i brutalność i despotyzm polityczny. Egoizm (nie moralny, lecz metafizyczny – zakorzeniony w człowieku bez jego wiedzy i woli) jest – według Feuerbacha – niezbędny do istnienia, bowiem życie to ustawiczne przyswajanie tego, co pożyteczne, jak również odrzucanie tego, co wrogie i szkodliwe. Egoizm to cecha ludzkiego organizmu – to fizjologia polegająca na przyswajaniu i wydzielaniu, to miłość człowieka do samego siebie, rozumiana jako miłość do istot sobie podobnych, czyli ludzkości w ogóle<sup>722</sup>.

„Istotą absolutną jest dla człowieka on sam, choć o tym nie wie”- pisał filozof. Istotę Absolutną uważał natomiast za byt relatywny, zależny od człowieka, będący Bogiem jedynie ze względu na swą użyteczność i pomoc, czyli dobroczynność. Bóg jest dla Feuerbacha istotą własnej istoty człowieka – jest do niego podobny, odpowiada jego potrzebom, pragnieniom i wyobrażeniom<sup>723</sup>. Wierzył on, że człowiek w innych ludziach miłuje swą własną istotę<sup>724</sup>.

To nie Bóg – mówił Feuerbach – stworzył przyrodę, lecz odwrotnie – to przyroda wydała Boga, gdyż stanowi On pojęcie z niej wynioskowane<sup>725</sup>. Również ludzie nie zostali stworzeni przez Boga na swój obraz i podobieństwo, lecz wprost przeciwnie - to człowiek uczynił Boga sobie podobnym, przedstawiając jako samodzielną istotę wytwór własnej wyobraźni<sup>726</sup>. Absolut to także efekt popędu człowieka do szczęśliwości, który

---

<sup>721</sup> Tamże, s. 64-66.

<sup>722</sup> Tamże, s. 62.

<sup>723</sup> Tamże, s. 66-67.

<sup>724</sup> Zob. tamże, s. 91.

<sup>725</sup> Zob. tamże, s. 119.

<sup>726</sup> Zob. tamże, s. 211.

zostaje zaspokojony w jego fantazji<sup>727</sup>, bowiem religia obiecuje spełnienie po śmierci tych ludzkich pragnień, które są niemożliwe do zrealizowania w życiu doczesnym, tracąc z pola widzenia to, co osiągnąć można; a człowiek pragnie jedynie tego, co nie wykracza poza jego istotę. Ludziom wierzącym - mówił z żalem materialista - w zamian za obietnicę życia wiecznego i zależność od Boga odebrane zostało zarówno życie doczesne, jak i ufność we własne siły<sup>728</sup>.

Feuerbach uważał wiarę w lepszy świat po śmierci za przeszkodę w budowaniu takiego świata na ziemi. Wzywał więc do uznania (w miejsce miłości do Boga) miłości do człowieka za jedyną prawdziwą religię, zastępując wiarę w byt nadprzyrodzony wiarą we własne siły; los ludzkości zależy bowiem od niej samej, nie zaś od „abstrakcyjnej istoty”. Jedynym Bogiem jest przecież dla człowieka on sam, ale jest też – będąc „prymitywnym, zabobonnym i złym” – jedynym dla siebie diabłem<sup>729</sup>.

\* \* \*

Z przedstawionych powyżej koncepcji wysnuć można następujący wniosek: pragnienie doskonałości - nieodłączna cecha ludzkiej natury - znajduje swój wyraz w połączeniu nieograniczonych możliwości wyobraźni z powołaniem do tworzenia, przejawiającym się poprzez kreację kultury – rozwijanie rzeczywistości w kierunku ideału, będącego w istocie dążeniem człowieka do urzeczywistnienia samego siebie jako bytu doskonałego – istoty absolutnej - wszechmocnej i wszechwiedzącej.

O ile jednak pragnienie postrzegania przez człowieka własnej osoby jako idealnej jest rzeczą jak najbardziej logiczną, o tyle trudności nastrocza zrozumienie wiary w to, że osiągnięcie doskonałości przez pewną grupę ludzi, a nawet całą ludzkość, jest nie tylko możliwe do zrealizowania, ale również – dzięki posiadanej przez siebie wiedzy – zostanie wprowadzone w życie, i to w niedalekiej przyszłości.

Takiemu optymizmowi związanemu z urzeczywistnieniem ładu idealnego uległ Mikołaj Czernyszewski, na którego poglądy – oprócz głoszonej przez Feuerbacha wiary w człowieka jako potężnej istoty zdolnej kształtować świat zgodnie z własnymi

---

<sup>727</sup> Zob. tamże, s. 223.

<sup>728</sup> Zob. tamże, s. 312-314.

<sup>729</sup> Tamże, s. 318.

zamierzeniami – miały także wpływ nauki Chrystusa („który być może nie działał tak, jak należało”) oraz idee zachodnich socjalistycznych utopistów. Łącząc te koncepcje, rosyjski myśliciel uwierzył w możliwość realizacji utopii, której symbolem uczynił Kryształowy Pałac. Stworzona przez niego wizja nie u wszystkich wywołała jednak entuzjazm, czego najlepszym przykładem jest surowa krytyka, której poddał ją Fiodor Dostojewski.

Na postulat Czernyszewskiego dotyczący stworzenia nowego człowieka, Dostojewski odpowiada, że „natury ludzkiej przerobić nie można”<sup>730</sup>, co też argumentuje w sposób następujący:

(...) człowiek zawsze i wszędzie, kimkolwiek jest, lubi postępować tak, jak chce, a wcale nie tak, jak mu nakazuje rozum i korzyść; chcieć zaś można przecież i wbrew własnym korzyściom (...). Własna, wolna i swobodna wola, własny – niechby nawet najdzikszy – kaprys, własna fantazja, niekiedy pobudzona choćby zgoła do szaleństwa – to wszystko stanowi właśnie ową pominiętą, najkorzystniejszą korzyść, która nie mieści się w żadnej klasyfikacji i wskutek której wciąż diabli biorą wszystkie systemy i teorie. (...) Człowiek chce tylko chcieć samodzielnie, jakakolwiek byłaby cena owej samodzielności i jakkolwiek jej wynik<sup>731</sup>.

Autor *Zbrodni i kary* porusza tutaj zasadniczy problem – wolność. Uważa on, że człowiek nie zawsze działa zgodnie z tym, co jest dla niego korzystne, jego czyny często bywają nierozumne, a to dlatego, że świadome odrzucanie własnego dobra, podejmowanie (nawet najbardziej niedorzecznego) ryzyka, upór i samowola, są dla niego najważniejsze<sup>732</sup>. Skąd wiadomo, że człowiek pragnie tylko cnoty, rozsądku i korzyści?<sup>733</sup> – pyta Dostojewski - ludzie nie są przecież „klawiszami fortepianu”, rządzonymi bez ich woli przez prawa natury, które wystarczy odkryć, by osiągnąć „ideał” człowieka, sprowadzający przecież ludzkie życie do czegoś na kształt tablicy

---

<sup>730</sup> Zob. F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, Warszawa 1992, s. 11. Innym przykładem stosunku pisarza do Czernyszewskiego jest felieton *Krokodyl*, który ukazał się w 1865 roku w czasopiśmie „Epoka”. Utwór ten przedstawia zabawną historię samolubnego urzędnika, który czuje się poniżony tym, że nikt nie zwraca na niego uwagi. Kiedy bohater udaje się pooglądać krokodyla, zostaje przez zwierzę połknięty; i w tej sytuacji postanawia z jego wnętrza wygłaszać swoje myśli, dawać rady i pouczać. Krytycy od razu rozszyfrowali postać urzędnika, pod postacią którego Dostojewski ukazał „połkniętego” przez Syberię autora *Co robić?* (zob. szerzej: D. Griszyn, *Dostojewskij*, Melbourne 1971, s. 314-315).

<sup>731</sup> Tamże, s. 24-25.

<sup>732</sup> Tamże, s. 20-21.

<sup>733</sup> Zob. tamże, s. 24.

logarytmicznej – uporządkowanej według uniwersalnych i nienaruszalnych zasad<sup>734</sup>. O historii ludzkości można bowiem powiedzieć wszystko, co może się zrodzić w nawet najbardziej rozstrojonej wyobraźni; wszystko z wyjątkiem jednego – że to rozsądne<sup>735</sup>.

Zakładając jednak, że udałoby się rozplanować wszystko „według tabliczki” – stworzono by najrozsądniejszy ze światów, wybudowano Kryształowy Pałac, którego ogrody zamieszkiwałby rajski ptak. Co wtedy robić? – pyta z ironią pisarz, świadomie nawiązując do tytułu powieści swojego oponenta. Takie życie stałoby się w końcu z pewnością nieznośnie nudne (a z nudy rodzą się wszelkiego rodzaju wynaturzenia), tak że jedynym pragnieniem w takiej sytuacji byłby powrót do życia z ludzką „głupią (ale wolną) wolą”<sup>736</sup>. Na osiągnięcie takiego „ideału” istnieje jednak sposób – pozbawić człowieka woli i pragnień, a wtedy zacznie on postępować według ściśle określonych reguł<sup>737</sup>; nasuwa się tu jednak pytanie: czy w takiej sytuacji nadal pozostanie on człowiekiem?

Zwrócić należy tutaj uwagę, że polemika Dostojewskiego dotyczy nie tyle utopijnej wizji przyszłości Czernyszewskiego jako takiej, ale stanowi ona przede wszystkim krytykę zaczerpniętego od Feuerbacha materializmu, traktującego człowieka jedynie jako wytwór przyrody i głoszącego, że możliwe jest zbudowanie Królestwa Bożego bez Boga oraz szczęście w sensie tylko materialnym. Autor *Braci Karamazow* przewidział skutki urzeczywistniania tak rozumianego ideału, słusznie zauważając, że uczynienie wszystkich ludzi jednakowo szczęśliwymi musi zostać oparte na całkowitym pozbawianiu ich wolności.

Trzeba jednak oddać Czernyszewskiemu sprawiedliwość, na którą zasługuje. Przypomnijmy, że nie wierzył on w natychmiastową realizację swojej wizji; wierzył natomiast w człowieka, który przez dziesiątki czy nawet setki lat będzie budował tę idealną rzeczywistość. Był także przekonany co do tego, że tacy nowi ludzie, których nazwał *rozumnymi egoistami*, istnieją w świecie i działają, rozprzestrzeniając swe idee wśród społeczeństwa; kierują się przy tym jednak zawsze naczelną zasadą, określoną mianem „miłości wszechobejmującej”, nigdy nie ingerując w wolną wolę człowieka, „bez którego zgody nie wolno nic dla niego robić”.

---

<sup>734</sup> Por. tamże, s. 23-24.

<sup>735</sup> Tamże, s. 28.

<sup>736</sup> Tamże, s. 24.

<sup>737</sup> Zob. tamże, s. 25.

Oprócz powyższego, charakterystyczna jest dla myśliciela z Saratowa wiara w ludzką potrzebę życia wspólnotowego, którą nabył pod wpływem lektury zachodnich (w szczególności francuskich) teoretyków socjalizmu. Saint-Simone i jego zwolennicy przepowiadali między innymi tryumf własności społecznej, centralistyczną zasadę organizacji pracy czy wprowadzenie zasady „każdemu według jego zdolności, każdej zdolności według jej zasług”<sup>738</sup>, które widoczne są także u Czernyszewskiego. Bohaterka *Co robić?* – Wiera Pawłowna – organizuje pracownię na zasadzie Fourierowskiej utopii – falangi zrzeszającej wytwórców-spożywców – która ma zagwarantować wszystkim wysoce wydajną, przyjemną, interesującą i urozmaiconą pracę, zapewniającą jednocześnie obfitość dóbr materialnych<sup>739</sup>. Należy jednak podkreślić, że przekonanie wspomnianych francuskich myślicieli o tym, iż dzieło tworzenia świata powszechnej harmonii to przede wszystkim zadanie dla wybitnej jednostki, za którą uważali samych siebie<sup>740</sup>, było zupełnie obce Czernyszewskiemu.

Pomimo że – podobnie jak francuscy utopiści – saratowski myśliciel odrzucał wszelkie przejawy przemocy jako instrumentu urzeczywistniania swej wizji świata doskonałego, Dostojewski nie mógł jej, nawet częściowo, zaakceptować, gdyż – jak uważał – realizacja jakiegokolwiek utopijnego projektu może doprowadzić do przeobrażenia się utopii we własne przeciwieństwo<sup>741</sup>. Próba uczynienia wszystkich ludzi jednakowo szczęśliwymi musi się bowiem wiązać z pozbawianiem ich wolności za sprawą narzucenia jednakowego modelu postępowania. O słuszności tych twierdzeń ludzkość miała się przekonać w kolejnym stuleciu, doświadczając w praktyce przesłania *Notatek z podziemia*. Zasadne jest zatem stwierdzenie Jerzego Szackiego, że dzieło to stanowi „najwybitniejszy utwór literatury antyutopijnej wszystkich czasów”, który, jego zdaniem, gromadzi wszelkie argumenty, jakimi – aż do czasów najnowszych – zwykli posługiwać się antyutopiści<sup>742</sup>.

---

<sup>738</sup> Zob. W. Parniewski, *Szkice z dziejów myśli utopijnej (od Platona do Zinowjewa)*, Łódź 2000, s. 57-58.

<sup>739</sup> Por. tamże, s. 58.

<sup>740</sup> Zob. tamże.

<sup>741</sup> Por. tamże, s. 106.

<sup>742</sup> Zob. J. Szacki, *Spotkania...*, op. cit., s. 176.

Mikołaj Czernyszewski nie był pierwszym rosyjskim utopistą. Wcześniej rozwijały się dwie inne, przeciwstawne względem siebie idee, które określić można jako utopijne – słowianofilstwo oraz okcydentalizm. Jak podaje Andrzej Walicki, dla słowianofilów najwyższym ideałem społecznym była „osobowość zbiorowa”, czyli oparta na wierze wspólnota, z którą miała się scalić każda jednostka, stanowiąca jedyny podmiot wolności człowieka. Okcydentaliści uważali przeciwnie – dla nich liczyła się autonomia jednostki – jedyny sposób umożliwiający człowiekowi osiągnięcie całkowitej wolności<sup>743</sup>.

Słowianofile stali na stanowisku bezrefleksyjnej wiary religijnej, kładąc nacisk na skupienie wewnętrzne oraz maksymalne uwewnętrznienie przekazanych w tradycji „prawdziwie chrześcijańskich zasad społecznych”, podczas gdy zwracający się ku materializmowi okcydentaliści żywili wiarę w racjonalny rozum i świadomą wolę, zgodnie z którą – według filozofii czynu – chciano przekształcać rzeczywistość<sup>744</sup>. W ten sposób rosyjska myśl pierwszej połowy XIX wieku oscylowała wokół tej intelektualnej walki pomiędzy dwiema utopiami – słowianofilską utopią „nowej Rusi” i okcydentalistyczną utopią „Europy”<sup>745</sup>.

Włodzimierz Lenin także poruszał w swoich dziełach problem utopii, wyróżniając dwa rodzaje tego sposobu myślenia – zjawiska, które postrzegał nade wszystko w kontekście politycznym, definiując je w sposób następujący:

Utopia w polityce to życzenie, którego niepodobna urzeczywistnić ani teraz, ani później – życzenie, które nie opiera się na siłach społecznych i nie znajduje potwierdzenia we wzroście i rozwoju sił politycznych, klasowych. Im mniej w kraju wolności, im bardziej nikłe są przejawy walki klas, im niższy jest poziom oświecenia mas – tym łatwiej rodzą się zazwyczaj utopie polityczne i tym dłużej się utrzymują<sup>746</sup>.

Utopie polityczne, które – zdaniem Lenina – utrzymywały się w Rosji najmocniej, wywierając wpływ na masy swoją atrakcyjnością, to z jednej strony utopia liberalna,

<sup>743</sup> A. Walicki, *W kręgu socjalistycznej utopii*, Warszawa 2002, s. 327.

<sup>744</sup> Tamże, s. 328.

<sup>745</sup> Zob. tamże, s. 330.

<sup>746</sup> W. Lenin, *Dwie utopie*, [w:] tenże, *Dzieła*, op. cit., t. 22, s. 115.



z drugiej zaś narodnicka. Pierwszą z nich lider bolszewików rozumiał jako przekonanie, że można zgodnie i spokojnie, bez wyrządzania nikomu krzywdy, bez zaciętej i doprowadzonej do końca walki klasowej, osiągnąć w Rosji poważną poprawę w dziedzinie wolności politycznej, w sytuacji mas pracującego ludu. Druga natomiast miała być, według niego, marzeniem inteligenta-narodnika oraz chłopca o tym, jakoby można było za sprawą nowego i sprawiedliwego podziału wszystkich ziem usunąć władzę i panowanie kapitału, zlikwidować „najemne niewolnictwo”, oraz że możliwe jest utrzymanie tego podziału w warunkach panowania kapitału, władzy pieniądza i produkcji towarowej<sup>747</sup>.

Pytając o genezę tych utopii, Lenin odpowiada, że zrodziły je interesy klas, które prowadzą walkę przeciw staremu łaadowi, poddaństwu i bezprawiu, nie zajmując jednak w tej walce samodzielnego stanowiska. Owa niesamodzielnosc właśnie, rozumiana jako słabość prowadząca do „bezpłodnego marzycielstwa”, stała się powodem utopijnego myślenia. Utopia liberalna jest więc przejawem bezsilności w sprawie bezbolesnego politycznego wyzwolenia Rosji, co prowadzi do demoralizacji demokratycznej świadomości mas, które, uwierzywszy w nią, przestały być godne wolności. Utopię narodnicką z kolei Lenin postrzegał jako marzenie drobnego przedsiębiorcy, tkwiącego pośrodku między kapitalistą a najemnym robotnikiem, który pragnie zniesienia „niewolnictwa” bez walki klasowej. Przywódca bolszewików wyrażał obawę, że gdy zagadnienie wyzwolenia ekonomicznego Rosji stanie się sprawą równie ważną, co w owej chwili wyzwolenie polityczne, wówczas utopia narodników okaże się nie mniej szkodliwa aniżeli utopia liberalna<sup>748</sup>.

Lenin, potępiając utopię liberalną, przychylniej odnosił się do narodnickiej, która – jak twierdził – choć deprawuje świadomość socjalistyczną mas, towarzyszy ich demokratycznemu ożywieniu. Demokratyzm narodników – jego zdaniem – choć błędny pod względem formalno-ekonomicznym, jest słuszny z historycznego punktu widzenia; błędny jako utopia socjalistyczna, jest słuszny dla historycznie uwarunkowanej swoistej demokratycznej walki mas chłopskich, która stanowi nieodłączny element przeobrażeń burżuazyjnych i warunek ich całkowitego zwycięstwa. Utopia liberalna miała odwracać masy chłopskie od walki, narodnicka natomiast – dawać wyraz ich do walki dążeniu;

---

<sup>747</sup> Tamże.

<sup>748</sup> Tamże, s. 116-117.

i choć, według Lenina, narodnicy obiecywali o wiele więcej niż mogli zaoferować w wyniku zwycięstwa, to i tak jest to sytuacja dobra dla milionów ludzi, którzy żyli przez wieki w „niesłychanej ciemnocie, nędzy i brudzie”<sup>749</sup>.

Utopię liberalną Lenin postrzegał jako zjawisko będące jedynie przykrywką egoistycznych dążeń „nowych wyzyskiwaczy” do podziału przywilejów z „dawnymi wyzyskiwaczami”. Utopia narodnicka z kolei stanowiła dla niego wyraz dążeń milionów ludzi pracy, którzy chcą całkowicie skończyć z wyzyskiem feudalnym, żywiąc złudne nadzieje na usunięcie „za jednym zamachem” nowych, kapitalistycznych wyzyskiwaczy. W związku z powyższym – jako że obydwie utopie są jedynie „czczym marzeniem” – należy się od nich odciąć, zwracając się w stronę marksistów – „wrogów wszelkich utopii”<sup>750</sup>.

W związku z powyższym – co słusznie zauważył Andrzej Walicki – nie może dziwić fakt, że przywódca rewolucji dokonał wyraźnego rozróżnienia między wczesnym radykalizmem rosyjskim (tak zwanym „oświecicielstwem” lat sześćdziesiątych XIX wieku) a narodnictwem w ścisłym sensie tego terminu. Do „oświecicielskich radykałów” odnosił się bowiem z pietyzmem, surowo krytykując narodników, którym zarzucał idealizowanie specyfiki rosyjskiej oraz „patrzący wstecz romantyzm ekonomiczny”. Stwierdził nawet, że rosyjscy marksiści powinni odrzucić spuściznę narodnickich teoretyków, rozwijając jednocześnie myśl „rewolucyjnych demokratów” lat sześćdziesiątych, przede wszystkim Mikołaja Czernyszewskiego, którego uważał za myśliciela zbliżającego się bardzo w swych poglądach do „naukowego socjalizmu”, torującego w ten sposób drogę marksizmowi<sup>751</sup>. Lenin – jak widać – powołując się na poglądy myśliciela z Saratowa, pomijał ruch narodnicki, za którego inicjatora uznany został autor *Co robić?* – powieści, która dla rewolucjonistów stała się wręcz swego rodzaju programem działania.

W tym kontekście na uwagę zasługuje także postać innego dziewiętnastowiecznego myśliciela - twórcy „rosyjskiego socjalizmu”, Aleksandra Hercena. Wyjechawszy do Paryża - co było spełnieniem jego największego marzenia (francuskich socjalistów traktował jako jedynych i konsekwentnych przeciwników

---

<sup>749</sup> Tamże, s. 117-118.

<sup>750</sup> Tamże, s. 118-119.

<sup>751</sup> A. Walicki, *Marksizm i skok...*, op. cit., s. 271-272.

znienawidzonego feudalizmu) - zapoznał się tam z zupełnie nową społeczną rzeczywistością. Początkowy moment oczarowania Zachodem był jednak równocześnie początkiem całej serii rozczarowań. Zauważył on bowiem, że ideał autonomicznej osobowości (który myśliciel upatrywał w średniowiecznym rycerzu), nie miał nic wspólnego z podporządkowującym jednostkę autonomicznej władzy pieniądza indywidualizmem gospodarczym, z „ciasnym mieszczańskim horyzontem sklepikarza”, co też wywołało impuls do zwrócenia się w stronę socjalizmu<sup>752</sup>.

Hercen postulował stworzenie (pomijając kapitalizm) socjalistycznej utopii agrarnej – zapoczątkowanej przez rewolucję, której główną siłą miało być chłopstwo. Skończyła się bowiem – jak uważał – „epoka myśli”, a zaczęła się „epoka czynu”. Utrata wiary w możliwość urzeczywistnienia socjalistycznego ideału na Zachodzie doprowadziła myśliciela do przekonania, że może on zostać urzeczywistniony w „młodej historycznie” Rosji, gdyż – jak wierzył – jego ojczyzna posiada swoją własną drogę do socjalizmu, który uda się zrealizować na idealizowanej przez słowianofilów chłopskiej wspólnocie gminnej – wspólnocie społeczno-gospodarczej, będącej idealną formą przyszłych stosunków międzyludzkich. Rosja – „kraj bez historii”, zmierzający ku przyszłości drogą zupełnie inną niż kraje zachodnie – musi koniecznie uniknąć powtórzeń tego, co dokonała Europa. Właśnie w tym kraju, który nie jest obciążony przeszłością, Hercen, łącząc koncepcje słowianofilskie i okcydentalistyczne, zobaczył możliwość stworzenia społecznego ideału<sup>753</sup>.

Niektórzy jednak – jak na przykład Jurij Stieklów – za twórcę „rosyjskiego socjalizmu” uznawali nie Hercena, lecz właśnie Czernyszewskiego (podzielającego w pewnym sensie te idee), skazanego na katorgę jako winnego rozpoczynającego się rewolucyjnego fermentu<sup>754</sup>. Hercen – czytamy u Stiekłowa – miał w swej twórczości odnosić się do poglądów myśliciela z Saratowa, pisząc między innymi: „Czernyszewski został przez nas postawiony pod pręgierzem na kwadrans..., a my, a Rosja ileż lat będzie pod nim stać! Przekleństwo nam i pomsta!”<sup>755</sup>

---

<sup>752</sup> Zob. A. Walicki, *W kręgu...*, s. 319-321.

<sup>753</sup> Zob. W. Parniewski, *Szkice...*, op. cit., s. 83-86.

<sup>754</sup> Zob. J. Stieklów, *Mikołaj Czernyszewski...*, op. cit., s. 571.

<sup>755</sup> Tamże, s. 575.

Próby wyzwolenia Rosji „spod pręgierza” podjął się Włodzimierz Lenin, widząc możliwość realizacji ziemskiego królestwa wolności we wdrażanej po rewolucji ideologii komunistycznej. (Ideologię w tym kontekście rozumiemy – za Karlem Mannheimem – jako transcendentne wobec rzeczywistości wyobrażenia, które nigdy nie osiągają realizacji zawartej w nich treści i – często stając się w dobrej wierze motywami subiektywnego działania jednostek – w toku tego działania ulegają najczęściej wykrzywieniu<sup>756</sup>.)

Pomimo że przywódca bolszewików nie był – jak to określił Walicki – „subtelny filozofem wolności”, to jednak cała jego działalność rewolucyjna skierowana była ku urzeczywistnieniu komunistycznej wizji wyzwolenia od ślepych konieczności życia ekonomicznego i społecznego. Wolność - według tej wizji - polegać miała na zdolności podporządkowania żywiołowych sił ścisłej, świadomej kontroli i osiągnięciu w ten sposób panowania nad zbiorowym losem<sup>757</sup>. W Leninowskiej wizji komunizmu wolność utożsamiana była po prostu ze społeczną emancypacją mas. Walicki wyróżnia tutaj dwa oblicza owej wolności, która w sformułowaniu negatywnym miała być wolnością od kapitalistycznego ucisku, w sformułowaniu pozytywnym zaś – możliwością zabezpieczenia potrzeb materialnych i duchowych obywateli. Jako że – jak twierdził Lenin - wyzysk istnieje dopóty, dopóki istnieje pieniądź – „skrzep bogactwa społecznego”, „pozostałość wcześniejszego wyzysku” - aby wyzwolić biedotę spod „jarzma dusigroszy”, konieczne jest zniesienie pieniądza oraz wymiany, co jest możliwe jedynie na drodze „okrutnej, ciężkiej, krwawej i bolesnej” dyktatury proletariatu<sup>758</sup>.

---

<sup>756</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Warszawa 2008, s. 232. Mannheim wyróżnia trzy typy świadomości ideologicznej. Pierwszy z nich to przypadek, w którym wyobrażający coś sobie i myślący podmiot nie potrafi odkryć rozbieżności między wyobrażeniami a rzeczywistością, gdyż cała aksjomatyka jego historycznie i społecznie określonego myślenia umiejscowiona jest tak, że owa rozbieżność jest niewidoczna. Drugi typ to świadomość charakteryzująca się tym, że miałaby ona możliwość odkrycia rozbieżności między własnymi ideami a działaniem, ale ukrywa to powodowana instynktami życia. Typ trzeci z kolei opiera się na świadomym okłamywaniu innych, gdzie ideologia tożsama jest z celowym fałszem. Ideologia jest czymś innym niż utopia; utopijną świadomość Mannheim rozumie bowiem w sposób pozytywny – jako świadomość niepokrywającą się z otaczającym ją „bytem”, ale ów „byt” transcendujący, która, przechodząc do działania, częściowo lub całkowicie rozsądza istniejący w danym czasie porządek rzeczywistości (zob. szerzej: tamże, s. 229-233).

<sup>757</sup> A. Walicki, *Marksizm i skok...*, op. cit., s. 267.

<sup>758</sup> Por. tamże, 269-270.

Powołując się na słynną XI tezę Marksa o Feuerbachu, w myśl której najistotniejsze jest nie to, by świat interpretować, ale by go zmieniać<sup>759</sup>, Lenin zapragnął przekształcać rzeczywistość, o czym najlepiej świadczą jego słowa: „Dajcie nam organizację rewolucjonistów, a poruszymy z posad Rosję”<sup>760</sup>. Nic dziwnego więc, że Leninowska koncepcja władzy była – jak zauważa Walicki – „absolutnie niezależna od jakichkolwiek reguł”<sup>761</sup>. Lider bolszewików uważał, że dozwolone jest wszystko, co sprzyja interesom partii, a jeśli odrzucał jakieś metody, na przykład terror indywidualny, to czynił tak jedynie ze względu na ich skutki, a nie z powodu zastrzeżeń zasadniczych. Gdy zmieniały się okoliczności, zawsze gotów był bez najmniejszych skrupułów zalecać takie metody walki, jakie poprzednio najmocniej potępiał<sup>762</sup>; o ile przed rewolucją zalecał on metody bezkrwawej walki ideologicznej, o tyle po zdobyciu władzy zaczął kierować się zasadą, zgodnie z którą „żaden problem walki klasowej nie został rozwiązany w historii bez użycia przemocy”<sup>763</sup>.

Lenin zainicjował więc proces „uszcześliwiania” ludzkości dzięki ideologizacji, czyniąc to – jak zauważa Michaił Heller<sup>764</sup> – w oparciu o „triadę Wielkiego Inkwizytora”, którą przedstawił Fiodor Dostojewski w *Braciach Karamazow*, zgodnie z którą istnieją tylko trzy siły zdolne zniewolić sumienie, a są to: cud, tajemnica i autorytet<sup>765</sup>. Zasady te – tłumaczone Chrystusowi przez Wielkiego Inkwizytora – stanowią zdumiewająco precyzyjną antycypację radzieckiej ideologii<sup>766</sup>.

Ludzie – czytamy u Dostojewskiego – choć pewni są swej absolutnej wolności, w rzeczywistości chętnie składają ją u stóp władzy, gdyż jest ona dla nich zjawiskiem nader męczącym; w związku z tym, jedynym sposobem na uszcześliwienie ludzkości jest jej zniewolenie<sup>767</sup>. Wolność to największe źródło ludzkiego strachu, dlatego też – w przekonaniu Wielkiego Inkwizytora – człowiek pragnie oddalić od siebie tę „udrękę”,

---

<sup>759</sup> Zob. P. Żuk, *O pożytkach z utopii...*, op. cit., s. 50.

<sup>760</sup> Cyt. za: A. Walicki, *Marksizm i skok...*, op. cit., s. 283.

<sup>761</sup> Zob. tamże, s. 289.

<sup>762</sup> Tamże, s. 291. Taką cechę oportunistów władzy radzieckiej, z tym że po upadku ZSRR, znakomicie zobrazował – jak pamiętamy – Wiktor Pielewin, pisząc o „mordach”, których „właściciele” w nowej sytuacji społeczno-politycznej zaczęli głosić to samo, za co wcześniej skazywali innych na więzienie.

<sup>763</sup> Por. tamże, s. 293.

<sup>764</sup> Zob. M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, op. cit., s. 55.

<sup>765</sup> Zob. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, Kraków 2004, s. 296.

<sup>766</sup> Zob. M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, op. cit., s. 55.

<sup>767</sup> Zob. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, Kraków 2004, s. 291.

gdyż jest on kierowany odwieczną tęsknotą za tym, „komu się pokłonić”<sup>768</sup>. Przedstawiciele władzy zabierają więc ludziom chleb, żeby potem oddać go z powrotem, co spotyka się z wielkim uznaniem i radością społeczeństwa – nie ze względu jednak na sam chleb, lecz z powodu faktu, iż otrzymują go z rąk rządzących<sup>769</sup>.

Niesprawiedliwością byłoby jednak twierdzić, że Lenin pragnął zostać kimś w rodzaju Wielkiego Inkwizytora, dla którego władza jest celem samym w sobie – celem jedynym i ostatecznym. W rzeczywistości bowiem dyktatura bolszewicka traktowała aparat władzy jako środek do celu, totalnie podporządkowując wszystko urzeczywistnieniu utopijnych ideałów komunizmu. Władza jako taka wiodła rewolucji nie wystarczała, dlatego też zapragnął on całkowitego odrzucenia istniejącego społeczeństwa i równie totalnego zaangażowania w budowę całkowicie nowego świata oraz – na drodze „bogotwórstwa” – nowego człowieka, który tworzyłby ten porządek<sup>770</sup>.

Inaczej było w przypadku spadkobiercy władzy radzieckiej – Józefa Stalina – który na bazie autorytetu swego poprzednika zbudował doskonały system władzy totalitarnej<sup>771</sup>, uzasadniając całokształt swojej działalności argumentami Leninowskimi<sup>772</sup>. O ile jednak – jak nie bez ironii zauważa Heller – ostateczna deifikacja Lenina dokonała się po jego śmierci, to Stalina przekształcono w „boga” za życia; ludność przywykła więc – mniej lub bardziej świadomie – do tego, że krajem zarządza wszechmocny, wszechwiedzący o wszystkowiedzący „bóg”<sup>773</sup>. Tę „dowodzoną naukowo” sakralizację władzy Heller ujmuje w ten sposób:

Wykształcenie wiary w cud i autorytet, bicie pokłonów przed tajemnicą stanowią magiczne środki przywództwa ideologicznego. Ideologiczne wychowanie człowieka sowieckiego, „ideologiczne oddziaływanie” [...] przybiera formę zmasowanego nacisku armii agitatorów i propagandystów. [...] Zadaniem pracy ideologicznej jest przekształcenie przekonań w koherentny naukowy światopogląd, w fundamentalną potrzebę, aby myśleć i działać komunistycznie. Działanie ideologiczne ma na celu nie propagowanie idei czy poglądów, lecz ukształtowanie postępowania,

---

<sup>768</sup> Zob. tamże, s. 293-294.

<sup>769</sup> Zob. tamże, s. 300.

<sup>770</sup> Por. A. Walicki, *Marksizm i skok...*, op. cit., s. 310.

<sup>771</sup> Zob. M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, op. cit., s. 72.

<sup>772</sup> Zob. A. Walicki, *Marksizm i skok...*, op. cit., s. 387.

<sup>773</sup> M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, op. cit., s. 73.

stworzenie systemu odruchów warunkowych, które sprawią, że człowiek sowiecki „będzie myślał i działał komunistycznie”, tzn. tak, jak danego dnia żąda wódz<sup>774</sup>.

W okresie stalinizmu rozwijano w związku z tym narzędzia kontroli umysłu, dzięki czemu – na zasadzie odruchów warunkowych odkrytych przez Iwana Pawłowa – chciano dokonać „prania mózgu” w celu przekształcenia człowieka w nową istotę. Jednocześnie, jak wierzono, badania nad ludzką fizjologią miały dostarczyć argumentów na rzecz propagowania światopoglądu materialistycznego, obalającego możliwość istnienia Istoty Boskiej<sup>775</sup>.

Chciano więc całkowicie zniwelować „konflikt” pomiędzy dwoma różnymi systemami norm, pozostawiając w umysłach jednostek jedynie światopogląd komunistyczny, dzięki czemu stałyby się one idealnymi ludźmi radzieckimi (idealnymi, czyli całkowicie posłusznymi władzy). Celem ostatecznym byłoby więc przekształcenie istoty ludzkiej w maszynę, która bezwarunkowo kochałaby Wielkiego Inkwizytora (czy też Wielkiego Brata – jak powiedziałby Orwell) bez potrzeby otrzymywania impulsów z zewnątrz<sup>776</sup>.

Nie bezpodstawnie uznano więc, że najlepszym instrumentem generującym tego typu impulsy będzie kinematograf – urządzenie projektujące na świadomość widzów wirtualną rzeczywistość, która zostaje przez nich zinternalizowana, powodując zaszczepienie w masowej świadomości ideologicznych fantazji i obrazów<sup>777</sup> - „przetworzonych na wieczność” wizji „światlanej przyszłości”<sup>778</sup>. Film – szczególnie w okresie stalinowskim – miał pokazać społeczeństwu, że dzieje ludzkości zależą od wybitnej jednostki – władcy<sup>779</sup>. Dlatego też najlepsi radzieccy reżyserzy – między

---

<sup>774</sup> Tamże, s. 77-78.

<sup>775</sup> Por. T. Nasierowski, *Z czarta kuźni rodem...*, Warszawa 2003, s. 188-189. Podobnie twierdził – za Feuerbachem – Czernyszewski, uważając, że gdy uda się zrozumieć funkcjonowanie „materii myślącej” (mózgu), pojmie się prawdę ostateczną (zrozumie się cały wszechświat), obalając jednocześnie raz na zawsze wiarę w Boga.

<sup>776</sup> Por. M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, op. cit., s. 86. Na uwagę zasługuje tutaj zbieżność z groteskową teorią telewizyjnych „wow-impulsów” Wiktora Pielewina.

<sup>777</sup> E. Dobrenko, *Stalinist cinema...*, op. cit., s. 3.

<sup>778</sup> Zob. tamże, s. 6.

<sup>779</sup> Zob. tamże, s. 22.

innymi Siergiej Eisenstein<sup>780</sup> - zaczęli tworzyć na ekranie mit zarówno rewolucji<sup>781</sup>, jak i samego władcy.

Stalin – pamiętamy – pragnął widzieć na ekranie pod postacią wielkich przywódców swoje własne odbicie. Kiedy jednak obejrzał on drugą część filmu Eisensteina o Iwanie Groźnym (*Spisek bojarów*) - pomyślaną jako gloryfikacja autokracji, która w dążeniu do osiągnięcia interesów ponadindywidualnych nie cofa się przed stosowaniem zbrodniczych metod - zareagował nań w sposób bardzo krytyczny. Iwan Groźny – człowiek, według Stalina, „wielkiej siły i charakteru” – w filmie został przedstawiony bowiem jako zdeprawowany władzą absolutną samotny tyran, który – targany silnymi namiętnościami i wyrzutami sumienia – ponosi moralną klęskę<sup>782</sup>.

Oficjalnie mówi się, iż Stalin skrytykował ten film dlatego, że nie zobaczył w nim samego siebie. Może jednak należałoby rozważyć tutaj także inną możliwość: „ojcu narodu” obraz Eisensteina nie spodobał się właśnie z tego powodu, że ujrział w nim prawdę o sobie samym – zobaczył na ekranie (mniej lub bardziej świadomie) swe odbicie jako pozbawionego człowieczeństwa satrapę przygniecione go ciężarem własnego okrucieństwa, który doświadcza głębokiego rozdźwięku pomiędzy rzeczywistością a marzeniami o potędze kraju.

W tym kontekście niezwykle interesujące jest spostrzeżenie Petera Keneza, według którego bezgraniczna fascynacja Stalina sztuką filmową doprowadziła do tego, że doznał on „ukąszenia własnym jadem”, stając się pierwszą i jednocześnie największą ofiarą propagandy, za którą był przecież w najwyższym stopniu odpowiedzialny<sup>783</sup>. Według tej – niepozbawonej sensu – teorii, Józef Wissarionowicz od końca lat trzydziestych, gdy zyskał władzę absolutną, stopniowo odcinał się od rzeczywistego świata, stając się ofiarą własnej iluzji wielkości. Filmy pozwalały mu bowiem tworzyć rzeczywistość alternatywną, którą o wiele łatwiej było manipulować niż społeczeństwem, kształtując ją wedle własnych upodobań. W tej sytuacji film - jak

---

<sup>780</sup> Filmy zaangażowane ideologicznie, mające ukazywać potęgę ZSRR, tworzyli także Wsiewołod Pudowkin, Aleksandr Dowżenko, Fridrich Ermler, Dżiga Wiertow - by wymienić jedynie tych najwybitniejszych.

<sup>781</sup> Zob. tamże, s. 49.

<sup>782</sup> Por. B. Mucha, *Sztuka filmowa...*, op. cit., s. 216.

<sup>783</sup> P. Kenez, *Cinema...*, op. cit., s. 5.



stwierdza Kenéz - nie miał portretować rzeczywistości, lecz jej zaprzeczać, tak by była zgodna ze Stalinowskim snem o potęgę<sup>784</sup>.

\* \* \*

Jak miał się ów sen o potęgę do radzieckiej rzeczywistości? Kim faktycznie był ten nowy człowiek (*homo sovieticus*), którego Lenin pragnął stworzyć dzięki poznaniu „naukowego” prawa przechodzenia ilości w jakość? Czy istota ludzka faktycznie okazała się na tyle plastyczna, by można ją było w dowolny sposób kształtować? Wreszcie, czy obywatele Związku Radzieckiego istotnie w komunizm wierzyli i ochoczo zmierzali ku „światlanej przyszłości”?

Omawiając film jako najważniejszy instrument radzieckiej propagandy, warto odnotować bardzo ciekawe zjawiska związane z tą „najważniejszą ze sztuk”. Po pierwsze, reżyserzy – najczęściej nieświadomie – ukazując na ekranie degradację „gnijącego” Zachodu w konfrontacji ze zmierzającym ku „światlanej przyszłości” Związkiem Radzieckim, projektowali na kraje kapitalistyczne choroby własnego państwa. Po wtóre zaś, ludzie uczęszczali do kina głównie dla rozrywki, a nie w celu ujrzenia prawdy (czy raczej wyobrażenia) o sobie<sup>785</sup>. Dlatego też polityczna indoktrynacja chłopów (w większości analfabetów) przy pomocy obrazu filmowego nie odniosła sukcesu. Pragnęli oni bowiem filmów rozrywkowych, a artystyczne eksperymenty na ekranie (jak na przykład montaż intelektualny Eisensteina) po prostu ich nie interesowały, gdyż były dla nich nudne (czy raczej niezrozumiałe)<sup>786</sup>. Widzów z klasy robotniczej i chłopskiej zadowalały filmy proste, przygodowe, z niewielkim przesłaniem ideologicznym; paradoksalnie, filmy wspomnianych wybitnych reżyserów stanowiły ucztę intelektualną dla przedstawicieli burżuazyjnej inteligencji (przeciw którym często kierowano ich przesłanie), gdyż jedynie oni – z racji swego wykształcenia – byli w stanie w pełni docenić kunszt reżyserski twórców<sup>787</sup>.

Film nie spełnił więc nadziei na stworzenie nowego człowieka, którą władza radziecka pokładała we wpływie ruchomych obrazów na psychikę obywateli. Większym

---

<sup>784</sup> Por. tamże.

<sup>785</sup> Por. tamże, s. 4.

<sup>786</sup> Por. tamże, s. 90-91.

<sup>787</sup> Por. tamże, s. 83.

sukcesem zakończył się jednak inny zakrojony na szeroką skalę eksperyment, polegający na przebudowie „bytu” – codzienności, pod której oddziaływaniem ludzka świadomość znajdowała się przez cały czas. Codziennosc jest bowiem – jak zauważa Svetlana Boym – czymś bardzo bliskim, a jednocześnie dalekim od zrozumienia i niezauważalnym; z jej istnienia człowiek zdaje sobie sprawę jedynie wtedy, gdy zostanie mu ona odebrana<sup>788</sup>.

Radziecka codzienność – pisze Boym – zakorzeniona była w hierarchicznej quasi-religijnej strukturze sacrum i profanum, dobra i zła, tworząc niewidzialne powiązania między wspólnymi miejscami indywidualnego życia obywateli a państwowym snem o raju<sup>789</sup>. Fundamentem owej nowej codzienności stało się mieszkanie komunalne (zwane potocznie „komunałką”) – twierdza radzieckiej cywilizacji<sup>790</sup> - kolebka, w której miał się narodzić – niczym ateistyczny Chrystus - Nowy Byt<sup>791</sup>.

Porewolucyjna idea kwaterowania kilku rodzin w jednym mieszkaniu była więc nie tyle wynikiem „tymczasowego” – jak oficjalnie głośzono – kryzysu mieszkaniowego, ile właśnie eksperymentem, który miał stworzyć warunki do kształtowania się zdolnego urzeczywistnić utopię nowego człowieka. Tę politykę „ścieśniania” burżuazji – jak ironicznie opisuje to Josif Brodski w swoim autobiograficznym opowiadaniu – realizowano zgodnie z zasadą, że „jeśli przestrzeni przysługuje atrybut nieskończoności, to przejawia się on nie w jej rozwoju, lecz w redukcji”<sup>792</sup>.

Dokwaterowanie nie było jedyną formą ingerencji państwa w życie prywatne obywateli. Po przewrocie bolszewickim wezwano również do całkowitego uśmiercenia kultury przedrewolucyjnej – do zniszczenia tego wszystkiego, co przypominało stary system i związane było z tradycją (zwłaszcza religijną). Głoszono więc hasła w stylu: „precz z domową rupieciarnią” czy „posprzątaj swój pokój”; zgodnie z nową koncepcją piękna, „mieszczańskie” komody okazały się nieestetyczne i, co więcej, niezdrowe,

---

<sup>788</sup> Zob. S. Boym, *Common places...*, op. cit., s. 21.

<sup>789</sup> Tamże, s. 22.

<sup>790</sup> Zob. tamże, s. 26.

<sup>791</sup> Zob. tamże, s. 33. Autorka wskazuje tutaj na zasadniczą sprzeczność w rozumowaniu projektodawców „Nowego Bytu”, bowiem „byt” – rozumiany jako codzienność – jest pewnym związany z tradycją, a więc stałym sposobem życia, w związku z czym nie może być czymś nowym i rewolucyjnym – czymś, co można łatwo i w dowolny sposób kształtować. Nic więc dziwnego, że tak zwany „radziecki sposób życia” okazał się być pełen sprzeczności.

<sup>792</sup> I. Brodskij, *Połtory komnaty*, [internet:] <http://brodsky.ouc.ru/poltory-komnaty.html> [10.07.2012].

niepasujące do pokoju robotnika. Od tej pory mieszkania należało urządzać zgodnie z koncepcją Włodzimierza Majakowskiego - „elegancja to sto procent użyteczności”<sup>793</sup>.

Na łamach gazet ukazywały się nawet listy czytelników, którzy z entuzjazmem pisali o swojej walce ze „starym”, w rodzaju: „Wyrzuciłam stare rzeczy i od razu czuję się lepiej, mam więcej przestrzeni i światła”. Niektórzy zaczęli nawet konkurować między sobą o to, kto zniszczy więcej „rupieci”, co zaczęło wręcz przypominać indiański „potlacz”<sup>794</sup>. Co władza proponowała w zamian? W pierwszej kolejności – portrety Lenina i Marksa na białej ścianie, które miały zastąpić ikony znajdujące się w tak zwanym „Czerwonym kąciku”<sup>795</sup>. Także zastawa stołowa miała być pozbawiona jakichkolwiek wzorów, jako że jedynym jej „powołaniem” jest spełnianie swej społecznej funkcji – talerz służy bowiem tylko do konsumpcji, nie zaś jako ozdoba. Nadrzędną zasadą była „ascetyczność wnętrza”, zapewniana przez składane i przenośne meble, sprawiające wrażenie, że lokatorzy mieszkają tu jedynie tymczasowo; ideałem pokoju przyszłości stała się w tej sytuacji podróżna walizka<sup>796</sup>.

Owe zmiany w sferze codziennego życia radzieckich obywateli określono mianem „kulturności”, które to słowo miało swym znaczeniem obejmować absolutnie wszystko – demokrację, prawo, edukację, a nawet jedzenie. Masowa „kulturalizacja” stała się nieodłącznym elementem radzieckiej polityki – czymś w rodzaju świeckiej religii<sup>797</sup>. Ten swoisty „proces cywilizacyjny” był szczególnie widoczny w czasach stalinowskich, kiedy to stał się sposobem tłumaczenia ideologii na „język codzienności”, co miało doprowadzić do celu, jaki stawiał sobie socrealizm – syntezy sztuki wysokiej i niskiej (w rodzaju połączenia Puszkina ze Stalinem), a nade wszystko zatarcia różnicy między sferą publiczną i prywatną<sup>798</sup>.

„Zły smak” był politycznie niepoprawny; mianem tym określano wszystko to, co nie było zgodne z kanonem socrealizmu – tą, według określenia Boym, „potworną hybrydą złożoną z różnych niepasujących do siebie elementów”, której jedynym

---

<sup>793</sup> S. Boym, *Common places...*, op. cit., s. 34-36.

<sup>794</sup> Zob. tamże, s. 36. „Potlacz” to zwyczaj Indian Ameryki Północnej, polegający na oddawaniu bądź niszczeniu osobistych dóbr materialnych w celu podniesienia swojego statusu społecznego.

<sup>795</sup> Zob. tamże, s. 37. „Krasnyj ugołok” (podobnie jak w przypadku Placu Czerwonego) powinien być tłumaczony jako „piękny kącik”, nie zaś „czerwony”.

<sup>796</sup> Tamże, s. 37-38.

<sup>797</sup> Zob. tamże, s. 102-103.

<sup>798</sup> Tamże, s. 105.

spoiwem była całkowita zależność od władzy<sup>799</sup>. Jak zauważył wnikliwy obserwator radzieckiej rzeczywistości, Andrzej Drawicz, wszystko w ZSRR było pokryte grubą warstwą socjalistycznego lakieru, co też sprawiało, że ów „realizm” nie mógł wydawać się ani trochę autentyczny<sup>800</sup>, a opisana rzeczywistość miała się do autentycznego życia – by użyć jego określenia – „jak pięść do nosa”<sup>801</sup>.

Pomimo całej propagandy wizualnej w stylu plakatów ukazujących roześmianych herosów dumnie kroczących w świetlaną przyszłość wśród atrybutów powszechnego dobrobytu i głośnych haseł, niemożliwe było – jak pisze Drawicz – ukrycie przed okiem cudzoziemca prawdy o najprzebieglejszym nawet systemie. Niewygody egzystencji, bezrefleksyjność, dewastacja starych zasad współżycia i brak nowych nie miały żadnego związku z upostaciowioną na plakacie czy podczas parady fikcją – stworzoną na użytek władzy własną „realnością”<sup>802</sup>.

Na uwagę zasługuje tutaj ciekawy wniosek Drawicza, zgodnie z którym kolory – atrybut władzy – miały odróżniać ją od „szarego” tłumu, a zadaniem ukazujących ideał człowieka plakatów miało być powodowanie u obywateli kompleksów wynikających z niemożliwości doświadczenia ideału<sup>803</sup> – nienadążania za tymi, którzy już niejako stoją u wrót raju. Wielkie budowle z kolei – „gwałt zadany architekturze” – określane przez badacza mianem „antyświątyń”, miały czynić ludzi „mrówkami”, utwierdzać ich w poczuciu nicości wobec potęgi radzieckiej władzy<sup>804</sup>.

Jakie jednak było rzeczywiste oddziaływanie tych narzędzi manipulacji na ludzką psychikę, i w jakim stopniu udało się stworzyć tego nowego człowieka, który miał się stać nie tyle ideałem człowieczeństwa, co trybem maszyny systemu – istotą niezachwianie wierną ideologii, niczym owczarek Rusłan z powieści Gieorgija Władimowa, dla którego największą nagrodą za służbę była sama służba?

Można powiedzieć, że gatunek istoty określanej mianem *homo sovieticus* posiadał niejako kilka odmian. Jedną z nich był ideał znany z literatury, filmu czy plakatu. Inną – najbardziej powszechną – był człowiek o „podwójnej osobowości”, który, udając pod

---

<sup>799</sup> Tamże, s. 106.

<sup>800</sup> Por. A. Drawicz, *Pocałunek...*, op. cit., s. 21.

<sup>801</sup> Zob. tamże, s. 8.

<sup>802</sup> Por. tamże, s. 25-26.

<sup>803</sup> Ciekawa jest zbieżność wniosku Drawicza z tym, co Pielewin określa mianem „napięcia”, które wywołuje w ludzkim umyśle pragnienie osiągnięcia reklamowanego ideału.

<sup>804</sup> Por. tamże, s. 26-27.

czujnym okiem Wielkiego Inkwizytora oddanie idei radzieckości, w domowym zaciszu (najczęściej kuchni, gdzie delectowano się nie tyle jedzeniem, którego brakowało, ile rozmową) i wśród zaufanych osób ukazywał swoją prawdziwą naturę. Byli też i tacy – świadectwo częściowego powodzenia eksperymentu – którzy naprawdę wierzyli; ci jednak – w przeciwieństwie do Rusłana – zdolni byli do największego okrucieństwa.

Władimow pod postacią „skazanego na pasanie dwunogich owiec” owczarka ukazał człowieka radzieckiego, z gorzką ironią zaznaczając jednak, że psu (jak i każdemu zwierzęciu) „natura zabrania polowania na takie same istoty – tego ulubionego zajęcia dwunogów, dumnych ze swej wyższości nad naturą”<sup>805</sup>. Jedynie człowiek jest w stanie zmienić swoją naturę – możemy odczytać przesłanie pisarza – wyzbyć się własnej tożsamości i stoczyć się na samo dno człowieczeństwa w imię nawet najbardziej absurdalnych ideałów. Historia Związku Radzieckiego jest dobitnym świadectwem tego, jak daleko może sięgnąć proces dehumanizacji ludzkiej istoty.

Rusłan, zaślepiony służbą, będącą dla niego swego rodzaju religią, w której dogmaty niezachwianie wierzy, ma tylko jedno marzenie: otoczyć cały świat kolczastym drutem, by wszyscy mogli żyć w „jednym, wspólnym, szczęśliwym, obozie”. Marzy o tym, że kiedyś nadejdzie czas, gdy ogrodzenie przestanie być w ogóle potrzebne<sup>806</sup>, gdyż wszyscy ludzie zrozumieją „najważniejsze prawo po prawie ciężenia” i sami zaczną się wzajemnie strzec przed „zbytecznym i śmiertelnie niebezpiecznym haustem wolności”<sup>807</sup>.

Rusłan – szczerzy wyznawca idei – przestaje być jednak w pewnym momencie potrzebny systemowi; staje się – jak zauważa Krystyna Pietrzycka-Bohosiewicz – wyrwaną i wyrzuconą śrubką maszyny państwowej<sup>808</sup>. Ten czworonożny bohater – twierdzi badaczka – jest jedną z najbardziej tragicznych i trudnych do interpretacji postaci literackich, o której nie sposób powiedzieć prawdy ostatecznej. W pewnym stopniu jest to bowiem postać pozytywna, ucieleśnienie najszlachetniejszych cech ludzkich – niezłomny, nieustraszony i piękny niczym średniowieczny rycerz - którego

---

<sup>805</sup> G. Władimow, *Wierny Rusłan*, Kraków 1999, s. 111.

<sup>806</sup> Zob. tamże, s. 128.

<sup>807</sup> Zob. tamże, s. 98.

<sup>808</sup> Zob. K. Pietrzycka-Bohosiewicz, *Postawie*, [w:] G. Władimow, *Wierny Rusłan*, op. cit., s. 158.

heroiczna natura zostaje wszakże opanowana przez wielką i niszczącą namiętność – wierność idei<sup>809</sup>.

To, co w człowieku najpiękniejsze i najlepsze – wierność i bezinteresowność – Władimow poddaje próbie radzieckiej rzeczywistości, która, jak to niezwykle sugestywnie ukazuje, zdolna jest nawet najwspanialszą istotę przemienić w fanatycznego wyznawcę nowej politycznej religii. Sztuczny twór komunistycznego państwa jest bowiem – według określenia Pietrzyckiej-Bohosiewicz – wielką mistyfikacją, gdzie, niczym w krzywym zwierciadle, wartości ulegają deformacji. Wierność, uczciwość, miłość i szlachetność prowadzą tu do przemocy i bezrefleksyjnego oddania państwowej machinie; Rusłan staje się więc rycerzem obozowej Rosji, a nawet gorzej – rzetelnym, szeregowym strażnikiem – ostatnim solidnym bastionem systemu<sup>810</sup>.

Nie bez powodu zatem badaczka nazywa Rusłana „nowym Wielkim Inkwizytorem”; cokolwiek bowiem czyni on dla służby-sacrum, która stanowi dla niego wartość absolutną, czyni w imię dobra i prawdy, wszystko poza służbą postrzegając jako zło i fałsz. Jego miłość do człowieka jest tak wielka, że pragnie on zamknąć całą ludzkość w łągrze – najpiękniejszym porządku świata, którego harmonia zależna jest od kolczastego drutu<sup>811</sup>.

W innym miejscu Pietrzycka-Bohosiewicz zauważa, że ukazana przez Władimowa „zwierzęcość” jest bardziej ludzka niż pseudoczołwieczeństwo, na które zostali skazani obywatele Związku Radzieckiego<sup>812</sup>; zwierzęta są posłuszne tylko wtedy, gdy nie mają nic przeciwko temu i dlatego pewnych rzeczy nie uczynią, czego, niestety, nie da się powiedzieć o ludziach<sup>813</sup> – istotach wielkich w stronę dobra, ale także i w stronę zła<sup>814</sup>. Natura zwierzęcia posiada bowiem pewne ograniczenia, dlatego też – jak z goryczą zauważa Władimow – „pies nigdy nie ugryzie człowieka, który go kocha; tylko człowiek jest zdolny do takich świństw”<sup>815</sup>.

---

<sup>809</sup> Tamże, s. 159.

<sup>810</sup> Por. tamże, s. 160-161.

<sup>811</sup> Tamże, s. 160.

<sup>812</sup> Por. K. Pietrzycka-Bohosiewicz, *G. Władimow – Wierny Rusłan*, [w:] L. Suchanek (red.), *Emigracja i tamizdat...*, op. cit., s. 165.

<sup>813</sup> Tamże, s. 170.

<sup>814</sup> Zob. G. Władimow, *Wierny Rusłan*, s. 92.

<sup>815</sup> Zob. tamże, s. 72.

Można powiedzieć, że dla Rusłana ogrodzony obóz stał się swego rodzaju Kryształowym Pałacem z utopii Czernyszewskiego. Owa „idealna harmonia” w rzeczywistości stanowiła całkowite zaprzeczenie krainy szczęśliwości, a uskrzydlająca wiara w nią – narzędzie pozbawiające bohatera wolności, niewidzialną siłę, która sprawiała, że: „wszędzie, na smyczy lub bez niej, był zniewolonym więźniem”<sup>816</sup>.

\* \* \*

Nie wszyscy ludzie radzieccy byli „Rusłanami”. Zdecydowana większość przypominała raczej psa Ingusa z Władimowowskiej powieści – istotę, którą cechował nie tylko brak wiary w służbę, ale i związane z nią uczucia wstydu i pogardy<sup>817</sup>. Większość nie wierzyła w „świećlaną przyszłość”, w której wszyscy staną się takimi samymi nowymi doskonałymi ludźmi; oni właśnie mogliby powtórzyć słowa Rusłanowego „więźnia” – Wycierucha: „Głupi jest taki człowiek, co chce, żeby wszyscy żyli tak jak on. I taki naród też jest głupi. I szczęścia nie zazna, choćby od rana do wieczora śpiewał o swoim szczęśliwym życiu”<sup>818</sup>.

Ludzi „niewierzących” można – za Svetlaną Boym – podzielić na dwie kategorie: tych, którzy myśleli o tym, jak przetrwać te trudne czasy i udźwignąć jarzmo radzieckiej egzystencji, a także tych, którzy egoistycznie myśleli tylko o tym, jak mogą sami ocaleć i byli gotowi zrobić wszystko dla natychmiastowej przyjemności<sup>819</sup>. Ci drudzy – jak zauważa Ryszard Legutko – posiadali cele nade wszystko hedonistyczne, byli wyznawcami komunistycznego konsumpcjonizmu; pragnęli nie wspólnego budowania „świećlanej przyszłości”, lecz indywidualnej konsumpcji tu i teraz oraz osiągnięcia osobistej satysfakcji dzięki systemowi, który miał ich zaprowadzić do komunistycznego bogactwa<sup>820</sup>.

Właśnie przedstawiciele tej odmiany *homo sovieticus* – ukierunkowanej na osobistą karierę i dobrobyt – uczestniczyli w tym, co Thomas Hobbes określił mianem „bellum omnium contra omnes” („wojny wszystkich przeciwko wszystkim”). Nic więc

---

<sup>816</sup> Zob. tamże, s. 153.

<sup>817</sup> Zob. K. Pietrzycka-Bohosiewicz, *G. Władimow...*, op. cit., s. 172.

<sup>818</sup> Zob. G. Władimow, *Wierny Rusłan*, s. 63.

<sup>819</sup> Zob. S. Boym, *Common places...*, op. cit., s. 92.

<sup>820</sup> Por. R. Legutko, *Esej...*, op. cit., s. 51.

dziwnego, że ci najbardziej wpływowi komunistyczni karierowicze byli – jak ich nazywa Legutko – ludźmi prymitywnymi, nieokrzesanymi i pozbawionymi pasji ideowej<sup>821</sup>, którzy bez względu na wszystko pragnęli pięć się po szczeblach kariery – zapelniającymi porewolucyjną pustkę ludźmi marginesu<sup>822</sup>. To oni właśnie wchodzili w skład rządzącej mniejszości, która – jak to określił Drawicz - narzucała swoją wolę biernej i apatycznej większości<sup>823</sup>, infekowała swoimi cechami (na przykład sposobem mówienia czy pisanie) całą resztę<sup>824</sup>, tworząc ideologię – program działania, który wyznaczał wizję „światlanej przyszłości”, szukając jednocześnie usprawiedliwień dla niepowodzeń w jej osiągnięciu (czemu przeważnie winien był tajemniczy „wróg klasowy”)<sup>825</sup>.

Odrębną kategorią obywateli Związku Radzieckiego byli ludzie – jak ich określił Brodski – „państwooporni”, którzy nie potrafili żyć zgodnie z wymaganiami komunizmu, przez co zostawali przez system odrzuceni (kończąc zazwyczaj w łagrze, szpitalu psychiatrycznym bądź na emigracji). Pomimo że – jak wspomina noblista – rodzice starali się wychować go na lojalnego obywatela w celu ocalenia od społecznej rzeczywistości, w której się urodził, nie był w stanie dostosować się do sytuacji zaistniałej po „tym, co bezmyślna hołota nazywa Rewolucją, a co dla wielu pokoleń oznaczało zniewolenie”<sup>826</sup>. Użycie w stosunku do takich ludzi określenia *homo sovieticus* byłoby krzywdzące.

Najpowszechniejszym jednak typem obywatela radzieckiego nie był ani fanatyczny bezrefleksyjny wyznawca ideologii komunistycznej, ani karierowicz, dla którego system stanowił okazję do zaspokojenia egoistycznego pragnienia władzy i dobrobytu, ani też zdeklarowany oponent ustroju, lecz zwykły obywatel, którego cel egzystencji stanowiło po prostu przetrwanie kolejnego dnia. Ci ludzie zdawali sobie doskonale sprawę z tego, że jedynym sposobem na przeżycie jest „roztopienie” się w masie, stanie się przeciętnym, niczym niewyróżniającym się anonimowym radzieckim obywatelem – przywdzianie maski *homo sovietica*.

Taki „pseudohomosos” – jak możemy go nazwać – musiał codziennie zdobywać się na wysiłek udawania, że jego myśli są całkowicie zbieżne z oficjalną ideologią. Dlatego

---

<sup>821</sup> Zob. tamże, s. 35.

<sup>822</sup> Zob. tamże, s. 37.

<sup>823</sup> Zob. A Drawicz, *Pocałunek...*, op. cit., s. 171.

<sup>824</sup> Zob. R. Legutko, *Esej...*, op. cit., s. 38.

<sup>825</sup> Por. tamże, s. 40.

<sup>826</sup> I. Brodskij, *Półtory komnaty*, op. cit.



też był on człowiekiem ciągłego strachu, żyjącym cały czas w obawie przed obcymi. Andrzej Drawicz zwrócił uwagę na pewne charakterystyczne zjawisko, polegające na tym, że nie należało nigdy stykać ze sobą ludzi, którzy się wcześniej nie znali – obawiano się nieznajomych - każdy był bowiem potencjalnym donosicielem<sup>827</sup>.

W takiej sytuacji nie może dziwić, że mieszkanie komunalne, które miało być twierdzą radzieckiej cywilizacji, okazało się – jak mówi Svetlana Boym – „ruiną komunistycznej utopii”<sup>828</sup>. „Komunałka” była bowiem miejscem, w którym człowiek czuł się samotny, choć rzadko przebywał sam; dlatego też darzył on absolutnym uwielbieniem nieliczne chwile samoświadomej alienacji<sup>829</sup>. W związku z tym chciano możliwie jak najbardziej oddzielić życie prywatne (zgodne z naturalną potrzebą) od sztucznie narzuconego życia państwowego. Stąd też wynikały tak ogromne różnice między własnym pokojem a tak zwanymi „miejscami wspólnego użytkowania” (kuchnią, łazienką, korytarzem czy klatką schodową). Wspólne miejsca należały do wszystkich, a więc do nikogo, dlatego też przerażały brudem i zaniedbaniem – były swego rodzaju „ziemią niczyją”, o którą (jeśli w ogóle) dbano jedynie z przymusu (pod nadzorem „komitetu mieszkaniowego”).

„Komunałka” – traktowana przez państwo przede wszystkim jako instytucja kontroli (zawsze znalazł się ktoś, kto „spełniał obywatelski obowiązek”, czyli donosił) – okazała się antyutopią i tragikomedią rzeczywistego wspólnego życia, pokazując dokładnie to, do czego prowadzą eksperymenty mające na celu urzeczywistnienie ideału istnienia<sup>830</sup>. Im bardziej władza chciała zrealizować utopię wspólnego dobra, tym większą wartość ludzie nadawali sferze prywatności, którą chcieli utrzymać za wszelką cenę; ci, którzy po rewolucji stracili własne mieszkania, wyrażali ogromną tęsknotę za domem - „rajem utraconym”<sup>831</sup>.

W walce o zachowanie tożsamości pomagały własne kolekcje pamiątek, które traktowano z pietyzmem, gdyż miały one stanowić cechę wyróżniającą człowieka spośród tłumu i świadczyć o jego autentyczności (znaczkki, monety, puszki po zagranicznych napojach itp.). Powód do dumy stanowiły szczególnie widokówki

---

<sup>827</sup> Zob. A. Drawicz, *Pocałunek...*, op. cit., s. 125.

<sup>828</sup> Zob. S. Boym, *Common places...*, op. cit., s. 26.

<sup>829</sup> Zob. tamże, s. 94.

<sup>830</sup> Zob. tamże, s. 124-125.

<sup>831</sup> Por. tamże, s. 131.

otrzymane od członków rodziny czy znajomych mieszkających za granicą; były one także przejawem tęsknoty za innym, lepszym światem oraz źródłem nadziei na to, że kiedyś uda się opuścić Związek Radziecki i wkroczyć do raj, z którym utożsamiano Zachód, a w szczególności leżące daleko za oceanem królestwo wolności i równości – Stany Zjednoczone Ameryki.

„Czerwony kącik”, który po Październiku zmienił się w „kącik Leninowski”, w epoce poststalinowskiej zaczął przekształcać się w coś w rodzaju „kącika amerykańskiego”; tego najważniejszego miejsca w mieszkaniu nie zajmowały już ani ikony, ani obrazy Lenina, lecz barwne widokówki, jasne puszyste poduszki czy kartki kolorowego papieru listowego<sup>832</sup>. Był to swego rodzaju kolaż odzwierciedlający indywidualne pragnienia, spośród których najsilniejsza była chęć ucieczki od radzieckiej rzeczywistości do Ameryki – nie tyle kraju samego w sobie, ile mitycznego, niedostępnego lądu – utopijnej fantazji, której ucieleśnieniem stał się zakazany kraj, tak bardzo pożądany przez zmęczonego totalitarną rzeczywistością *homo sovieticus*<sup>833</sup>.

Wraz z końcem komunizmu ta zachodnia utopia sama wkroczyła do Rosji, wlewając się niepowstrzymaną i coraz bardziej wzbierającą falą w mentalność izolowanego do tej pory człowieka radzieckiego.

\* \* \*

Po upadku Związku Radzieckiego nastąpiło – jak to określa Svetlana Boym – przejście od komunistycznego raj, wspólnego obywatela do komercyjnej błogości wspólnego konsumenta<sup>834</sup>. Rozpoczęła się nowa epoka, w której sytuacja kulturowa uległa radykalnej zmianie, co też w sposób groteskowy przedstawił w swojej powieści Wiktor Pielewin. Runęła kreująca wizję „świełlanej przyszłości” radziecka utopia, a jej miejsce zajęła wirtualna utopia reklamy, tworzącej w umysłach obywateli przekonanie o możliwości osiągnięcia ideału dzięki skonsumowaniu reklamowanego produktu – symbolu nieskończonego szczęścia.

---

<sup>832</sup> Zob. tamże, s. 39.

<sup>833</sup> Por. tamże, s. 120.

<sup>834</sup> Zob. tamże, s. 20.

Znajdujący się pod wpływem komunistycznej propagandy *homo sovieticus* poddany został na początku lat dziewięćdziesiątych propagandzie medialnej, coraz bardziej przypominając twór, który autor *Generation 'P'* określa mianem *homo sapiens* – absurdalny ideał konsumenta. Wpływ wirtualnej iluzji na świadomość ludzi radzieckich okazywała się tym większa, im głębsza była ich wiara w obietnice szczęścia, którego osiągnięcie – nieureczywistnione co prawda przez głoszących je komunistów – dokona się dzięki kapitalizmowi i kreowanym przezeń wizjom szczęśliwego społeczeństwa nowych ludzi.

W tym momencie należałoby przyjrzeć się nieco bliżej mechanizmowi działania reklamy i postarać się odpowiedzieć na pytanie: co sprawia, że media posiadają tak duży wpływ na ludzką psychikę? Przekonującej i jednocześnie zadziwiająco nieskomplikowanej odpowiedzi udzielają Byron Reeves i Clifford Nass – naukowcy z Uniwersytetu Stanforda, którzy po wielu latach badań i doświadczeń doszli do wniosku, że ludzie z natury wykazują automatyczne i nieświadome reakcje społeczne na media, a czynią tak, ponieważ:

(...) nie są ewolucyjnie przystosowani do XX-wiecznych technologii. Ludzki mózg rozwijał się w świecie (...), w którym wszystkie postrzegane przedmioty były realnymi przedmiotami fizycznymi. Wszystko, co wydawało się rzeczywistą osobą bądź realnym miejscem, było rzeczywiste. W ciągu blisko dwustu tysięcy lat istnienia gatunku *Homo sapiens* nic poza rzeczywistymi osobami nie przejawiało zachowań społecznych, a wszystko, co zdawało się zbliżać w naszym kierunku, faktycznie to robiło<sup>835</sup>.

Jako przykład naukowcy podają tutaj naturalną reakcję dzieci, które – zapytane o to, co stanie się z ukazaną na ekranie telewizora torbą prażonej kukurydzy, gdy odwróci się monitor – w większości przypadków odpowiadały, że popcorn się wysypie<sup>836</sup>. Reeves i Nass uważają, iż dzieje się tak dlatego, że człowiek posiada „stary” mózg, niebędący w stanie pokonać wszechogarniającego przekonania, że prezentacje medialne są rzeczywistymi ludźmi i przedmiotami. W mózgu tym nie istnieje bowiem żaden „przełącznik”, po naciśnięciu którego można by było odróżnić świat rzeczywisty

---

<sup>835</sup> B. Reeves, C. Nass, *Media i ludzie*, Warszawa 2000, s. 25.

<sup>836</sup> Zob. tamże, s. 13.

od medialnej iluzji, dlatego też ludzie reagują na symulacje istot społecznych i przedmiotów naturalnych tak, jak gdyby były one rzeczywiste faktycznie<sup>837</sup>.

Pracownikom Wydziału Komunikacji udało się udowodnić założenie, iż człowiek traktuje media na równi z otaczającym światem. Ich eksperymenty niezbiecie wykazały, że wszyscy ludzie – należący do różnych kultur oraz posiadający różnorakie wykształcenie (dzieci, młodzież, studenci college'u, biznesmeni czy naukowcy zajmujący się komputerami) – reagują na media w sposób bardzo podobny, ujawniając zjawisko utożsamiania mediów z rzeczywistością. Badania dowiodły, że interakcje ludzi z komputerem, telewizją czy internetem (tak zwanym nowym medium) są z zasady społeczne i naturalne, tak samo jak interakcje w rzeczywistym życiu. Media są dla człowieka czymś więcej niż tylko narzędziami, media są traktowane z grzecznością, mogą wtargnąć w przestrzeń osobistą człowieka, a także posiadać osobowość, która pasuje do ludzkiej, mogą być również członkami zespołu czy uaktywniać stereotypy związane z płcią. Media wywołują reakcje emocjonalne, wymagają koncentracji uwagi, czasem nawet stanowią zagrożenie, wpływają na pamięć i zmieniają pojęcia tego, co naturalne. Mówiąc krótko - media są pełnymi uczestnikami życia społecznego<sup>838</sup>.

Człowiek, zapytany o ocenę mediów i o porównanie ich do rzeczywistości, odpowiada, że dla niego nie ma między nimi żadnego związku, i że postrzeganie mediów jako rzeczywistości nie dotyczy go osobiście. Każdy zdaje sobie sprawę z faktu, że komputery pozbawione są uczuć, a programy telewizyjne to jedynie obrazy stworzone przez człowieka. Taki sposób myślenia jest jak najbardziej rozsądny – z logicznego i świadomego punktu widzenia. Mimo to jednak, mając do czynienia z przekazem medialnym, zapomina się o bezuczuciowości komputera czy nierzeczywistości przekazu telewizyjnego. Człowiek przestaje bowiem działać świadomie - i dlatego zaczyna podświadomie traktować medium analogicznie do otaczającej rzeczywistości<sup>839</sup>.

Udowodnienie faktu utożsamiania mediów z rzeczywistością okazało się rzeczą niezwykle skomplikowaną - Reevesowi i Nassowi zajęło to aż trzydzieści sześć lat badań. Powodem jest to, że człowiek nie robi tego świadomie, co z kolei sprawia, iż nie

---

<sup>837</sup> Tamże.

<sup>838</sup> Tamże, s. 7-8.

<sup>839</sup> Tamże, s. 18.

potrafi on przyznać się do sposobu, w jaki postrzega media. Należało zatem obserwować to, czego człowiek nie jest w stanie sam opisać, i co znajduje się poza sferą logicznego rozumowania. Zjawisko tożsamości mediów z rzeczywistością nie jest ani uwarunkowane przez czynniki takie jak wiek, wykształcenie czy inteligencja, ani też nie jest ono ograniczone do jakiegoś szczególnego typu osób; jest powszechne i występuje w każdej grupie społecznej. Ludzie podczas kontaktu z mediami przejawiają zadziwiające reakcje: starają się na przykład, aby nie sprawić komputerowi przykrości, czują się fizycznie zagrożeni przez coś, co jest tylko wizerunkiem, czy też przypisują anonimowej kreskówce osobowość równie bogatą, jak swojemu przyjacielowi. Eksperymenty wykazały, że ludzie zachowują się tak nie dlatego, że są dziecinni, niedoświadczeni, mają rozproszoną uwagę czy potrzebna im jest metafora, ale po prostu dlatego, że takie reakcje są zasadniczo ludzkie i będące cechą naturalną każdego człowieka<sup>840</sup>.

W stosunku do mediów człowiek wykazuje bowiem te same właściwości, co w stosunku do innych ludzi: stara się być grzeczny, odbiera je inaczej w zależności od odległości interpersonalnej, medialne pochlebstwa sprawiają mu przyjemność i stara się je odwzajemniać, czy też ocenia media oraz samego siebie w taki sposób, w jaki robi to podczas interakcji z drugim człowiekiem. Co najważniejsze jednak, media, podobnie jak ludzie, wyzwalają w człowieku emocje, przez co mają ogromny wpływ na jego psychikę oraz sposób działania. Tak jak inni ludzie, media wpływają w zasadniczym stopniu na ludzkie życie.

Prowadząc swe badania, Reeves i Nass zaznajomili się z ogromną ilością książek z dziedziny relacji międzyludzkich. Analizując stosunki panujące między ludźmi żyjącymi w społeczeństwie, wykreślali słowo „człowiek” lub „środowisko”, zastępując je terminem „media”. Po przeprowadzeniu szeregu eksperymentów okazało się, że wszystkie zdania w owych książkach, już po zamianie wyrazów, dokładnie odpowiadały wynikom badań. Wniosek – doświadczenia medialne są równoważne doświadczeniom ludzkim; reakcje odbiorców pokazują, że media są czymś więcej niż tylko narzędziami - są pełnymi uczestnikami rzeczywistego świata społecznego<sup>841</sup>.

---

<sup>840</sup> Tamże, s. 19-20.

<sup>841</sup> Tamże, s. 293-294.

Każdy człowiek przejawia w stosunku do mediów reakcje społeczne i naturalne, a zjawisko utożsamiania ich z rzeczywistością przebiega automatycznie i szybko. Dotyczy to nie tylko przypadków, kiedy człowiek krzyczy na telewizor, chcąc przepędzić „czarny charakter”, który właśnie zbliża się z wrogim zamiarem do jego ulubionego bohatera, czy też gdy błaga komputer lub grozi mu, aby otworzył uszkodzony ważny plik. Jak się okazuje, nawet najbardziej bierne zastosowania mediów sprawiają, że ludzie skupiają na nich uwagę, przypisują im osobowość, przyznają kompetencje w jakiejś dziedzinie oraz okazują względem nich swoje sympatie czy antypatie. Reakcje na media mają bardzo szeroki zakres i dużą intensywność, sprawiając, że to, co wydaje się być prawdziwe, bywa nawet ważniejsze od tego, co jest faktycznie rzeczywiste<sup>842</sup>.

Przedstawiony powyżej mechanizm działania rzeczywistości wirtualnej i jej wpływu na ludzką psychikę wyjaśnia powodzenie zarówno komunistycznej propagandy, jak i konsumpcjonistycznej perswazji reklamowej. Cel obu jest taki sam - przekonanie odbiorców. O ile jednak propaganda partii miała na celu uświadomienie społeczeństwu, że urzeczywistnienie utopii jest możliwe, o tyle twórcy reklamy kreują wirtualną utopię po to, by przekonać odbiorców do tego, że dany produkt ma moc przekształcania rzeczywistości w ideał. Władza radziecka chciała za pomocą propagandy sprawić, żeby ludzie myśleli w określony, narzucony przez nią sposób; reklama natomiast służy generowaniu zysku.

W reklamie nie jest ważny sam produkt jako taki, lecz jego opis. Najważniejsze jest tutaj generowanie u jej odbiorcy określonych emocji – głównie szczęścia, które dany produkt ma zapewnić. Pielewin pisał, że amerykańskiej reklamy nie można po prostu przetłumaczyć na rosyjski; jej odbiór uzależniony jest w dużej mierze od sytuacji kulturowej oraz mentalności danego społeczeństwa – opis musi być bowiem tak skonstruowany, by „przemawiał” do umysłów „zaprogramowanych” w określony sposób, by generował pragnienie posiadania. Jaka w związku z tym musiała być reklama, aby „dotarła” ona do świadomości *homo sovieticus*?

Na to pytanie daje sensowną odpowiedź Svetlana Boym. Kiedy radzieckie hasło: „Niech żyje rewolucja” zastąpione zostało przez reklamę: „Nowe pokolenie wybiera

---

<sup>842</sup> Tamże, s. 296.

pepsi”, a na miejscu sloganu: „Umacniaj przyjaźń obywateli Związku Radzieckiego” pojawiła się reklama: „Odwiedź Wyspy Kanaryjskie”, czyli nowa propaganda zastąpiła starą, wówczas stało się jasne, że niedostępny dla obywateli ZSRR ziemski raj znalazł się (przynajmniej w teorii) na wyciągnięcie ręki<sup>843</sup>.

Reklamowaną utopię trzeba było jednak konstruować w określony, specyficznie rosyjski sposób. Jeśli bowiem w Stanach Zjednoczonych chciano oglądać na ekranie „amerykański sen”, to w Rosji oczekiwano czegoś zupełnie innego. W USA reklamy opierały się przede wszystkim na mitycznym „melting pot”<sup>844</sup> – wyobrażeniu o miłym sąsiedztwie przedstawicieli różnych nacji, nieznajomych, którzy zawsze służą pomocą i wsparciem, dzięki czemu nikt nigdy nie czuje się samotny. W tym „melting pot” wypiekana jest na przykład pizza, którą następnie spożywa się w towarzystwie radosnych mieszkańców okolicy. W Rosji tego typu reklama nie mogła się przyjąć, bowiem dla jej obywateli to nie samotność stanowiła problem, ale właśnie tłok – wystarczająco dużo „sąsiedzkiej uprzejmości” doświadczono w mieszkaniach komunalnych, dlatego też w nowych warunkach najważniejsza i najbardziej pielęgnowana stała się sfera prywatna<sup>845</sup>.

Podobnie rzecz się miała z ludźmi występującymi w danej reklamie. O ile Amerykanie na początku lat pięćdziesiątych zachwycali się programami o zwykłych ludziach (różnego rodzaju talk-show), o tyle u Rosjan nie wzbudzali oni zainteresowania, gdyż ich reprezentacja była w czasach radzieckiej propagandy mocno nadużywana. Rosyjski widz zamiast zwyczajności i „szarej” codzienności wołał obejrzeć w telewizji coś spektakularnego, dramatycznego i pełnego przesady. W amerykańskiej reklamie zwyczajni ludzie mówili do takich samych zwyczajnych ludzi przed telewizorami o produktach, które powinni nabyć; pragnących teatralizacji Rosjan przyciągały natomiast nie uczciwość, bezpośredniość i autentyczność, lecz ekskluzywność, obietnica odnowy i nade wszystko bezpieczeństwa – prywatnego azylu, którego zostali pozbawieni w epoce komunizmu<sup>846</sup>.

---

<sup>843</sup> S. Boym, *Common places...*, op. cit., s. 271.

<sup>844</sup> „Melting pot”, czyli „stapiający się tygiel” – przekonanie, zgodnie z którym osiedlający się na terenach Ameryki Północnej przedstawiciele różnych kultur „stapiają się” w jedno jakościowo nowe społeczeństwo amerykańskie.

<sup>845</sup> S. Boym, *Common places...*, op. cit., s. 275.

<sup>846</sup> Tamże, s. 275-276.

W tych reklamach nie chodziło bowiem o rzeczywiste przedmioty jako takie, ale raczej o pewne abstrakcyjne wartości – nade wszystko spokój i bezpieczeństwo sfery prywatnej (zdegradowanej przez komunistyczny eksperyment nadmiernego uspołecznienia), na straży której stoi na przykład mityczny wojownik o dumnej postawie Aleksandra Newskiego z filmu Eisensteina. Powodem tak dużego zainteresowania reklamą ochrony prywatności było także nasilenie się społecznych niepokojów po upadku Związku Radzieckiego<sup>847</sup>. Nie codzienność, lecz egzotyka, splendor i zagraniczna technologia połączone z rosyjską kulturą wysoką (pomijając oczywiście ZSRR) – oto, co było atrakcyjne dla ludzi radzieckich w postkomunistycznej epoce lat dziewięćdziesiątych<sup>848</sup>.

\* \* \*

Kiedy nastąpił koniec tego, co Andrzej Drawicz określa jako „czerwonawe migotanie w oczach”, czyli hasłowej gigantomanii, propagandowego blichtru i udawania<sup>849</sup>, stanowiących niejako fundament radzieckiej ideologii, nie nastąpił powrót do tradycyjnej kultury rosyjskiej. Rozpoczął się proces „amerykanizacji” Rosji, polegający na upowszechnianiu w byłym Kraju Rad „kultury uniwersalnej” i jej „centrów handlowych kiczu” – miejsc masowej produkcji przedmiotów dostępnych dla każdego za niską cenę<sup>850</sup>.

Miało również miejsce zjawisko określane przez Svetlanę Boym mianem „patosu ikonoklazmu i wandalizmu”, polegające na niszczeniu radzieckich pomników<sup>851</sup> (podobnie jak po rewolucji niszczone pozostałości caratu), których miejsce zaczęły zajmować pomniki kultury zachodniego świata – na czele z symbolem Ameryki, logo restauracji McDonald’s<sup>852</sup>. Od 1992 roku głównym tematem rozmów przestała być polityka, a jej miejsce zajęło jedzenie i telewizyjne opery mydlane<sup>853</sup>. Pojawił się także

---

<sup>847</sup> Tamże, s. 276-277.

<sup>848</sup> Tamże, s. 280.

<sup>849</sup> Zob. A. Drawicz, *Pocałunek...*, op. cit., s. 174.

<sup>850</sup> Por. S. Boym, *Common places...*, op. cit., s. 15-16.

<sup>851</sup> Zob. tamże, s. 230.

<sup>852</sup> Zob. tamże, s. 233.

<sup>853</sup> Zob. tamże.



– na wzór kultu Stalina – kult nagości<sup>854</sup>, zabawy oraz bohaterów latynoamerykańskich telenowel<sup>855</sup>. Kicz socrealistyczny zastąpiony został przez kicz kultury masowej, która zaczęła coraz bardziej kształtować mentalność byłych ludzi radzieckich.

Na czym polega zatem to zjawisko zwane kulturą masową i jaki jest jego stosunek do kultury w ogóle, kultury będącej swego rodzaju stworzonym przez człowieka światem – wtórnym względem świata pierwotnego, czyli natury<sup>856</sup> – który składa się z „wszystkiego najlepszego, co zostało pomyślane i powiedziane na świecie”<sup>857</sup>. Czy może w pełni zasadne jest najczęstsze identyfikowanie jej z kulturą wulgarną, kulturą najniższego poziomu?<sup>858</sup> Antonina Kłoskowska, starając się znaleźć odpowiedzi na powyższe pytania, proponuje następującą definicję:

Pojęcie kultury masowej odnosi się do zjawisk współczesnego przekazywania wielkim masom odbiorców identycznych lub analogicznych treści płynących z nielicznych źródeł oraz do jednolitych form zabawowej, rozrywkowej działalności wielkich mas ludzkich<sup>859</sup>.

Jak zaznacza badaczka, dzięki masowym środkom komunikowania realizują się dwa podstawowe kryteria kultury masowej – kryterium ilości oraz standaryzacji<sup>860</sup>. Masowa publiczność jest natomiast rezultatem rozwoju środków technicznych, przy pomocy których dochodzi do powielania tych samych treści (na przykład za sprawą odbitek czy dużej ilości odbiorników telewizyjnych)<sup>861</sup>. Kultura masowa to zjawisko powstałe - za sprawą zurbanizowania społeczeństwa<sup>862</sup> - jako rezultat zapotrzebowania

---

<sup>854</sup> Zob. tamże, s. 225, 238.

<sup>855</sup> Zob. tamże, s. 240.

<sup>856</sup> Zob. S. Czapnik, *Zielona rewolucja i internetowe zbawienie. Utopie ekologiczne i technologiczne*, [w:] P. Żuk (red.), *Spotkania...*, op. cit., s. 122.

<sup>857</sup> Zob. A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 2005, s. 20.

<sup>858</sup> Zob. tamże, s. 94-95.

<sup>859</sup> Tamże, s. 95.

<sup>860</sup> Zob. tamże, s. 96.

<sup>861</sup> Zob. tamże, s. 98. O „aparatach powielania wzorców” (prasa, książka, radio, film, telefon, afisz, kontakty osobowe itd.) jako „dźwigniach” kultury społecznej mówi też Jan Stachniuk, postrzegając je jednak jako zjawisko zdecydowanie pozytywne – „opanowujące wewnętrzną dowolność psychiki i organizujące miliony jednostek według określonego wzoru, który niesie dany mit, czyniąc w ten sposób zbiorowe dążenia czymś zwartym, logicznym i prawidłowym” (zob. szerzej: J. Stachniuk, *Człowieczeństwo...*, op. cit., s. 75-76).

<sup>862</sup> Zob. tamże, s. 102.

masowego odbiorcy i masowego rynku<sup>863</sup>. Zaczęła się ona rozwijać na gruzach systematycznie niszczonej przez industrializm kultury ludowej<sup>864</sup>.

Kłoskowska wymienia następujące cechy kultury masowej:

(...) bierne poddanie się napływającym z zewnątrz podmiotom, ucieczka od wysiłku intelektualnego, podatność na powierzchowne, lecz jaskrawe efekty, zamiłowanie do muzyki o wyraźnym szybkim rytmie, do wartkiej absorbującej akcji, w szczególności przedstawionej w obrazach, które nie obciążają pracą wyobraźni<sup>865</sup>.

Najważniejszymi przekaznikami kultury masowej są w związku z tym ruchome obrazy – kino (pierwsza sztuka dla mas), telewizja czy obecnie najszybciej rozwijające się medium, czyli internet. Dlatego też współcześnie słowo pisane traci coraz bardziej na wartości; literatura bowiem wymaga użycia wyobraźni – dokonania intelektualnego wysiłku, co z kolei rozwija w człowieku umysłowy potencjał. Jest to wszelako potencjał, którego masa nie potrzebuje, gdyż – jak zauważa Daria Hejwosz – w jej skład wchodzi istoty „standardowo uśrednione”, czyli ludzie niewyróżniający się niczym szczególnym, przeciętni i nijacy przypadkowi członkowie zbiegowiska<sup>866</sup>.

Charakterystycznym wyznacznikiem kultury masowej – co z bólem zauważa Hejwosz – jest to, że (podobnie jak w czasach komunizmu) jednostki przeciętne, o ograniczonych horyzontach umysłowych i niskim poziomie rozwoju kulturalnego, cieszą się powszechnym szacunkiem, zyskują znaczenie w społeczeństwie, a nawet stają się wzorem do naśladowania<sup>867</sup>. Właśnie te tak zwane „elity rekreacyjne”, składające się z gwiazd popkultury (zwanych dziś z angielska „celebrytami”) – hedoniści żyjący w blasku własnej chwały – mają współcześnie największy wpływ na mentalność społeczeństwa.<sup>868</sup>

---

<sup>863</sup> Zob. tamże, s. 104.

<sup>864</sup> Zob. tamże, s. 109.

<sup>865</sup> Tamże, s. 111.

<sup>866</sup> Zob. D. Hejwosz, *Edukacja uniwersytecka i kreowanie elit społecznych*, Kraków 2010, s. 49-50. Warto zwrócić tutaj uwagę na podobieństwo człowieka masowego z radzieckim „ideałem” – celem władzy, walczącej z niebezpieczną dla siebie pomysłowością i oryginalnością – którym była istota zunifikowana; dążono w związku z tym do zatarcia różnic między obywatelami, co Andrzej Drawicz określa jako „roztopienie się w radzieckiej średniej statystycznej” (zob. A. Drawicz, *Pocałunek...*, op. cit., s. 133).

<sup>867</sup> Tamże, s. 55.

<sup>868</sup> Por. tamże, s. 57.

To społeczeństwo – jak twierdzi Kłoskowska – jest jednak społecznością zatemizowaną i anonimową – jest tłumem, którego członkowie nie dążą do nawiązania kontaktu zespalającego w jedną całość – pozostają sobie obcy, izolując się od siebie nawzajem warstwą obojętności<sup>869</sup>. Właśnie taki „atom” w „samotnym tłumie”<sup>870</sup>, będący przedstawicielem gatunku „homines pamphagi” – „zdolnych trawić zbyt wiele wszystkożernych mas, które poszukują w sztuce raczej otumanienia aniżeli pożywnego pokarmu”<sup>871</sup> – Wiktor Pielewin określił terminem *homo sapiens*.

Zgodnie z trafnym porównaniem Kłoskowskiej, atomy masy charakteryzują się tym, że nie łączą się na zasadzie indywidualnych sympatii, tradycji czy interesów, lecz skupiają się w czysto mechaniczny sposób – niczym różne rodzaje żelaznych opiłków, które przyciągane są przez magnes ze względu na jedną wspólną im właściwość. Taka sytuacja sprawia (na zasadzie „równania w dół” do owej wspólnej właściwości), że moralność masy spada do poziomu najbardziej prymitywnego z jej członków, a jej gusty do poziomu najmniej wrażliwego i najgłupszego<sup>872</sup>.

Siłę napędową kultury masowej stanowią twórcy rozrywki, którzy dostosowują ją do gustów publiczności<sup>873</sup> (programy telewizyjne dostosowuje się przecież do opinii publicznej), ujmując odbiorców z perspektywy kasowego okienka, a sztukę traktując jako środek przyciągania tłumu do kasy. Owa publiczność to masa, której należy się przypodobać, gdyż to właśnie jej przedstawiciele są źródłem dochodu<sup>874</sup>; i choć „smak powszechny z konieczności jest zepsuty proporcjonalnie do stopnia, w jakim jest powszechny”<sup>875</sup>, estetyka nie ma tutaj znaczenia, gdyż liczy się jedynie generowanie możliwie najwyższego zysku, który jest wprost proporcjonalny do osiągania jak najszerzego rynku odbiorców (najlepiej przy minimalnym nakładzie kosztów)<sup>876</sup>.

Kultura masowa jest zjawiskiem, które składa się z dzieł stanowiących rezultat nie autentycznej artystycznej i naukowej twórczości, lecz rzemieślniczej produkcji realizującej przyjęte formuły<sup>877</sup>. Ciekawe jest w tym kontekście spostrzeżenie Svetlany

---

<sup>869</sup> A. Kłoskowska, *Kultura masowa...*, op. cit., s. 129.

<sup>870</sup> Zob. tamże, s. 132.

<sup>871</sup> Tamże, s. 237.

<sup>872</sup> Tamże, s. 266.

<sup>873</sup> Zob. tamże, s. 210.

<sup>874</sup> Tamże, s. 224.

<sup>875</sup> Zob. tamże, s. 230.

<sup>876</sup> Zob. tamże, s. 317.

<sup>877</sup> Zob. tamże, s. 311.

Boym, iż kraje zachodnie postrzegały realizm socjalistyczny jako przejaw kiczu, w Związku Radzieckim natomiast mianem tym określano dominującą na Zachodzie kulturę masową<sup>878</sup>. Analizując oba rodzaje „sztuki”, zasadnym będzie więc stwierdzenie, że po rozpadzie ZSRR jeden rodzaj kiczu zastąpiony został przez inny – zmieniły się jedynie cele: produkcja utopii zamieniła się w produkcję pieniądza.

Człowiek radziecki, zachłystnąwszy się zwiastującym ziemski raj kapitalizmem na modłę amerykańską, bardzo szybko zaczął się przeistaczać w człowieka masowego – nowy typ ludzki, zdefiniowany przez Kłoskowską jako „dziki barbarzyńca”, którego psychiczne właściwości określające charakter kultury stanowi nihilistyczny stosunek wobec moralności, hedonizm przypominający postawę życiową rozpieszczonego dziecka, i którego głównymi zainteresowaniami stały się samochody oraz leki znieczulające<sup>879</sup>.

Dlatego też bardzo ważną właściwością kultury masowej jest homogenizacja, polegająca na gruntownym pomieszaniu elementów różnego poziomu i przekazaniu ich w postaci jednolitej masy, której każda porcja jest jednakowo strawna i pożywna<sup>880</sup>. Dzięki takiemu połączeniu kultury „niskiej” z elementami kultury „wysokiej” odbiorca zyskuje przekonanie, że zapoznał się tą drugą. Kultura elitarna stanowi bowiem – jak możemy wnioskować - zagrożenie dla poczucia wartości przeciętnego człowieka, dlatego też należy mu zapewnić instrument ciągłego dowartościowania, którego rolę spełnia doskonale ten rodzaj kultury.

Współczesne utwory pełne są więc fajerwerków dla dzieci w wieku przedszkolnym, dzięki czemu wartości tworzących wielowiekową kulturę dzieł genialnych umysłów (Mozart, Szekspir, Dostojewski, da Vinci, by wymienić tylko niektóre) dozowane są łyżeczką w celu uniknięcia zakrztuszenia się czy niestrawności. Coraz bardziej spłyca kultura doprowadza do postępującej infantylizacji społeczeństwa, co nie może dziwić w sytuacji, gdy ludzie są – i chcą być – traktowani jak dzieci. Symbol rozpusty i moralnego zepsucia – Babilon (ang. Babylon)<sup>881</sup> – w odniesieniu do współczesności może najlepiej byłoby określić jako „Baby-lon” –

---

<sup>878</sup> Zob. S. Boym, *Common places...*, op. cit., s. 105.

<sup>879</sup> A. Kłoskowska, *Kultura masowa...*, op. cit., s. 258.

<sup>880</sup> Tamże, s. 320.

<sup>881</sup> Interesujący jest fakt, że *Generation 'P'* została przetłumaczona na język angielski właśnie jako *Babylon*; również imię głównego bohatera – Wawilen – nasuwa skojarzenie z rosyjskim słowem „Wawilon” („Babilon”).

w sposób sugerujący adekwatne odniesienie do hedonistycznego społeczeństwa dorosłych dzieci, które domagają się coraz większej ilości coraz nowszych i droższych zabawek.

W upowszechnianiu tej umysłowej infantylizacji największą rolę odgrywają media, które za sprawą przekazu wirtualnego tworzą swego rodzaju rzeczywistość alternatywną – iluzję niemożliwą – jak przekonująco dowodzili Reeves i Nass – do odróżnienia (przynajmniej na poziomie podświadomym) od świata realnego. Postmodernistyczny model mediów prezentuje bowiem kulturę, w której się nie uczestniczy, lecz konsumuje, czyniąc w ten sposób pieniądź - którego płynny przepływ zapewniać ma reklama - jej celem samym w sobie.

Aby głębiej zrozumieć mechanizm działania reklamy, warto odnieść się do teorii „piramidy potrzeb” Abrahama Masłowa. Amerykański psycholog uporządkował kierujące ludzkim życiem motywacje, nadając ich hierarchii strukturę wertykalną – od najbardziej trywialnych do wyrafinowanych. Potrzeby – zgodnie z tą teorią – dzielą się na niedoboru: fizjologiczne (pożywienie, mieszkanie, odzież, prokreacja), bezpieczeństwa (zabezpieczenie przed chorobą czy bezrobociem), przynależności (akceptacja, miłość, przyjaźń), uznania (szacunek, sukces) oraz wzrostu, czyli samorealizacji (rozwoju osobistego, poznawcze, estetyczne, duchowe). Napięcie wywołane przez potrzeby niedoboru może zredukować jedynie ich zaspokojenie (wtedy na określony czas wygasają), natomiast potrzeby wzrostu – ujawniające się jedynie po zaspokojeniu potrzeb niedoboru – powodują pragnienie ciągłego rozwoju i samorealizacji („im więcej, tym lepiej”)<sup>882</sup>.

Zgodnie z koncepcją Masłowa, jedynie rozwijanie potrzeb samorealizacji prowadzi do poczucia satysfakcji i spełnienia, a co za tym idzie – zadowolenia z życia. Reklama natomiast – co można pośrednio wywnioskować z lektury *Generation 'P'* – ma przekonać odbiorcę, że osiągnięcie szczęścia możliwe jest tylko dzięki konsumpcji danego produktu. Jako że człowiek medialny – *homo sapiens* – żywi się nie treścią, lecz szybko i łatwo przyswajalnym komentarzem, nabywa nie określony produkt jako taki,

---

<sup>882</sup> Por. M. Woynar, *Kropla psychologii – piramida potrzeb Masłowa*, [internet:] <http://www.akademickiprzedsiębiorca.pl/artykuly/motywacja/130-kropla-psychologii-piramida-potrzeb-maslowa> [20.07.2012].

lecz jego opis – etykietkę, która wywołuje skojarzenie z wirtualną utopią – reklamowanym szczęściem idealnego „ja”.

W tym kontekście słuszne wydaje się stwierdzenie, że głównym zadaniem mechanizmu reklamy jest stworzenie w umyśle odbiorcy napięcia, którego redukcja możliwa jest jedynie za sprawą zakupu danego produktu; człowiek ma mieć bowiem wrażenie, że po akcie konsumpcji nastąpi osiągnięcie stanu wiecznego i całkowitego szczęścia. Sztucznie kreuje się więc potrzeby niedoboru, jednocześnie pomijając potrzeby wzrostu, a wręcz tłumiąc je, by nigdy nie doszły do głosu. Reklama ma nie dopuścić do wygaśnięcia potrzeb niedoboru i sprawić, by stały się one potrzebami wzrostu – aby odbiorca miał wrażenie, że samourzeczywistnienie możliwe jest jedynie dzięki posiadaniu. Człowiek musi bowiem „zrozumieć”, iż dany przedmiot jest konieczny do osiągnięcia spełnienia.

Kiedy jednak ta stworzona przez reklamę pustka zostaje wypełniona danym produktem, a mimo to przeistoczenie w ideał nie następuje, pojawia się kolejna – większa od poprzedniej – potrzeba, której zaspokojenie dzięki nowszej (i oczywiście droższej) rzeczy na pewno przyniesie oczekiwane uczucie permanentnej błogości. W ten sposób człowiek nieświadomie daje się wciągnąć w wir eskalacji potrzeb, które rodzą coraz silniejsze pragnienia coraz droższych przedmiotów w myśl zasady: „im więcej posiadam, tym więcej chcę mieć”.

Za sprawą oddziaływania mediów na ludzką psychikę rodzi się społeczeństwo *homo sapiens*, czy też – jak to określił Erich Fromm – „homo consumens”<sup>883</sup> – tłum żyjący wirtualną utopią – iluzją ideału - potęgi możliwej do osiągnięcia dzięki posiadaniu. Producenci fabrykują więc coraz nowsze życzenia konsumenta<sup>884</sup>, a tym samym przyczyniają się do rozwoju ustroju, który Fromm z goryczą określa mianem „technokratycznego faszystwu” – społeczeństwa „dobrze odżywionych, bezmyślnych robotów”<sup>885</sup>. Żyjący w takiej „megamaszynie” „ludzie-owce” zupełnie tracą zdolność krytycznego myślenia<sup>886</sup>; zasadnym jest przypuszczenie, iż dzieje się tak ze względu na pilnującego ich nieustannie „owczarka” – strach przed byciem „innym” – przed wyróżnianiem się spośród masy i posiadaniem własnego zdania.

---

<sup>883</sup> Zob. E. Fromm, *Mieć czy być?*, Poznań 2003, s. 261.

<sup>884</sup> Zob. tamże, s. 264.

<sup>885</sup> Tamże, s. 266.

<sup>886</sup> Tamże, s. 272.

Należy zatem postępować tak, jak postępuje większość, gdyż – zgodnie z założeniami demokracji – większość ma zawsze rację. Trzeba więc wziąć udział w wyścigu, stać się „mechanicznym szczurem” walczącym o pierwszeństwo przy karmniku, co też dosadnie ujął Wojciech Eichelberger, pisząc z gorzkim sarkazmem:

Dostajemy wszyscy tę samą propozycję: mamy stać się superwydajnymi producentami i konsumentami żyjącymi iluzją konsumpcyjnego raju. Wmawiamy sobie, że szczęśliwi są ci, którzy mogą sobie dużo kupić, w rezultacie naszą wolność redukujemy do wyboru rodzaju śmierci. Albo umrzemy z przepracowania, albo z głodu<sup>887</sup>.

Zarówno w przypadku szczura, jak i człowieka – zauważa psycholog – wyścig nie jest naturalnym sposobem życia. O ile jednak szczury zostały nauczone takiego zachowania podczas laboratoryjnych eksperymentów, o tyle ludzie sami zgodzili się na wejście do labiryntu, w którym upragniony wolny rynek okazał się „targiem niewolników”<sup>888</sup>. Żyjący w takim społeczeństwie człowiek – jak słusznie zauważa Waldemar Łysiak – ma jedynie dwa wyjścia: może albo wybudować dla siebie erem – uciec w samotność, albo też spłaszczyć się do wymiarów otoczenia – wziąć udział w pogoni za iluzją<sup>889</sup>. Znajdując jednak azyl wolności z dala od „ludzkiego młyna”, gdzie „spoczone mrówki biegają tak szybko, iż pod wieczór, zharowane, zapominają własnego imienia i nie wiedzą już, o co toczy się gra”<sup>890</sup>, świadoma samotność po pewnym czasie najprawdopodobniej zmieni się w osamotnienie, któremu towarzyszyć będzie pogłębiająca się tęsknota za innymi ludźmi, za społeczeństwem.

Należy tutaj zwrócić uwagę na jeszcze jedno niezwykle interesujące spostrzeżenie Eichelbergera, związane bezpośrednio z Masłowowską hierarchią potrzeb:

System ekonomiczny, w którym żyjemy, w coraz mniejszym stopniu nam służy. Nie pozwala żyć po ludzku, realizować najistotniejszych aspiracji: potrzeby poświęcania innym czasu i uwagi, potrzeby uczestniczenia w społeczności, która uczy, wspiera i chroni, potrzeby tworzenia trwałych związków, kochania się, przyjaźnienia i wychowywania dzieci, bycia w zgodzie z przyrodą, ze sobą oraz z własnym sumieniem, potrzeby wolnego czasu, wolnej twórczości, doświadczania radości

---

<sup>887</sup> W. Eichelberger, *Wyścig szczurów*, [internet:] <http://sybaryta.blox.pl/2008/09/Eichelberger-Wyścig-szczurow.html> [21.07.2012].

<sup>888</sup> Tamże.

<sup>889</sup> Por. W. Łysiak, *Wyspy bezludne*, Warszawa 1994, s. 8.

<sup>890</sup> Tamże, s. 16.

i zachwytu, potrzeby duchowych poszukiwań i czynienia dobra. Narastająca frustracja tych potrzeb czyni nas coraz bardziej nieszczęśliwymi, agresywnymi, chorymi i zagubionymi<sup>891</sup>.

Powyższe stwierdzenie wnosi do dotychczasowych rozważań na temat kondycji współczesnego człowieka akcent nader pozytywny. Daje ono bowiem do zrozumienia, że potrzeby wzrostu – samorealizacji, wiedzy, piękna czy zgody – są pragnieniami tkwiącymi w głębi ludzkiej natury. Frustracja istoty „programowanej” przez kulturę masową wynika więc nie tylko z próżnej pogoni za wirtualną utopią – ideałem, którego osiągnąć nie sposób, ale także (czy może przede wszystkim) z braku możliwości realizacji własnego powołania do rozwoju ku wyższej naturze bytu.

Człowiek tkwi więc niejako w zawieszeniu pomiędzy podświadomą potrzebą dążenia do pełni człowieczeństwa a wypierającymi ją nieuświadomionymi narzucanymi z zewnątrz potrzebami, które Pielewin nazwa „pochłaniająco-wydalniczymi”. Całkowita przemiana człowieka rozumnego w ideał konsumenta – *homo sapiens* – jeszcze się na szczęście nie dokonała. Mamy prawo przypuszczać, iż dzieje się tak dlatego, że – pomimo wysiłków medialnych „Wielkich Inkwizytorów” – dążących do totalnego zniewolenia ludzkości za pomocą niezwykle subtelnej, aczkolwiek bardzo silnej, iluzji wirtualnej – nie da się, nawet na poziomie podświadomym, w sposób całkowity i nieodwracalny zmienić ludzkiej natury, pozbawiając ją przyrodzonych najistotniejszych aspiracji.

Istnieje zatem nadzieja, że w którymś momencie człowiekowi uda się – mówiąc językiem Fromma – „zerwać okowy absurdałnej iluzji”<sup>892</sup> i tym samym przestać wciąż „uciekać od wolności”<sup>893</sup>. Jak to osiągnąć? Autor *Generation P* nie odpowiada, a nawet nie próbuje postawić takiego pytania. Czy znajdzie się ktoś, kto będzie wiedział, jak wyjść z tej sytuacji i – co najważniejsze – zastosuje tę wiedzę w praktyce? To już jednak kwestia należąca do przyszłości, której na chwilę obecną przewidzieć nie sposób.

---

<sup>891</sup> W. Eichelberger, *Wyścig szczurów*, op. cit.

<sup>892</sup> Zob. E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji*, Poznań 2000.

<sup>893</sup> Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 2001.



Jeden z możliwych scenariuszy przyszłości przedstawił w 1962 Aldous Huxley. Wygłoszony na Uniwersytecie w Berkeley referat autor *Nowego wspaniałego świata* opatrzył niepokojąco brzmiącym tytułem: *Rewolucja ostateczna*<sup>894</sup>, przewidując w nim całkowitą i nieodwracalną przemianę ludzkości, która może się dokonać za sprawą rozwoju nauki i technologii, a co za tym idzie – instrumentów kontroli umysłu.

Jeśli wizja ta zostanie spełniona, zaistnieje „ideał” społeczeństwa, którym będzie „bezbolesny obóz koncentracyjny”, gdzie ludzie z radością zrzekać będą się wolności, kochając własne zniewolenie<sup>895</sup>. Towarzyszące człowiekowi od zarania dziejów pragnienie władzy i narzucania innym własnej woli – dawniej opierające się przede wszystkim na terrorze i okrucieństwie – z biegiem czasu zaczęło bowiem przybierać coraz bardziej wyrafinowane formy związane z manipulacją umysłu – podświadomym oddziaływaniem na sposób myślenia jednostek<sup>896</sup>.

Jako przykład powyższego stwierdzenia referent podaje zwiększony wpływ na ludzką psychikę, którego wygenerowanie możliwe jest w czasie zmienionego stanu umysłu – głównie podczas napięcia lub zmęczenia. Pierwszą z tych technik manipulacji mieli posługiwać się wielcy przywódcy religijni, którzy – generując początkowo ogromny stres związany z groźbą ognia piekielnych, łagodzili następnie tę emocję obietnicą rajskiej błogości – możliwej do osiągnięcia, rzecz jasna, jedynie za ich przewodem. Drugą metodę miał wykorzystywać Adolf Hitler, wygłaszając swe przemówienia nocą, gdy zmęczeni słuchacze byli w stanie oprzeć się perswazji w o wiele mniejszym stopniu aniżeli w ciągu dnia<sup>897</sup>.

Obserwując szybko zmieniającą się rzeczywistość, Huxley z rosnącą trwogą zauważał coraz większą liczbę spełniających się przepowiedni dotyczących kontroli ludzkości. To, co zostało zawarte w jego słynnej antyutopii – i w czasie jej pisania, trzydzieści lat wcześniej, było niczym więcej, jak czystą fikcją – zaczęło, jak twierdził, ulegać stopniowemu urzeczywistnianiu. Zgodnie z tą wizją, całkowite i dobrowolne

---

<sup>894</sup> Zob. A. Huxley, *The ultimate revolution*, [internet:] <http://www.scribd.com/doc/3785574/Aldous-Huxley-Speech-The-Ultimate-Revolution-20-03-1962> [25.07.2012].

<sup>895</sup> Tamże.

<sup>896</sup> Tamże.

<sup>897</sup> Tamże.

zniewolenie człowieczeństwa dokona się głównie dzięki postępowi w dziedzinie nauki (neurologii czy farmaceutyki) oraz technologii, rozwijającej zwłaszcza instrumenty przekazu treści na szeroką skalę (radio, telewizja) - generujących narkotyczne, zakorzeniane głęboko w umyśle, halucynacje<sup>898</sup>.

Jeśli dokona się „rewolucja ostateczna” – jak zauważa – rzeczywistość z pewnością bardziej przypominać będzie wówczas wizję nakreśloną przez niego w *Nowym wspaniałym świecie* niż Orwellową z *Roku 1984*. Stwierdzenie to nie wynika bynajmniej z braku skromności mówiącego, lecz oparte zostaje na logicznym rozumowaniu: książka Orwella powstawała w latach 1945-1948, gdy terror stalinowski był w pełni rozwinięty, a hitleryzm niedawno upadł, podczas gdy jego dzieło napisane zostało w roku 1932 – okresie łagodnej (w porównaniu z następcami) dyktatury Mussoliniego. Dlatego też Huxley skoncentrował się raczej na pozbawionych przemocy metodach kontroli społeczeństwa, które określił mianem „naukowej dyktatury”. Model taki ma, według niego, większe szanse na zaistnienie – nie ze względu jednak na jakiegokolwiek opory moralności, ale w związku ze swoją - o wiele większą niż terror i brutalne ataki na sferę ludzkiej psychiki - skutecznością<sup>899</sup>.

Finalny produkt owej rewolucji – skutek ostatecznej przemiany człowieka w istotę całkowicie posłuszną i w dodatku kochającą własne zniewolenie – przedstawił w swojej wirtualnej antyutopii Wiktor Pielewin. Jeśli bowiem wizja Huxleya zostanie urzeczywistniona, człowiek stanie się czymś, co Erich Fromm określił mianem „automatu żyjącego złudzeniem własnej woli”<sup>900</sup>, *homo sapiens*, który – żywiąc się kreowaną przez media zbiorową iluzją – swoją egzystencję sprowadza do pogoni za celami postrzeganymi jako własne<sup>901</sup>, a będącymi w rzeczywistości internalizacją zewnętrznych wymogów społeczeństwa<sup>902</sup>. Ceną pełnej adaptacji oferowanego przez współczesne wzory kulturowe rodzaju osobowości jest zawsze utrata własnej indywidualności: poddając się hipnotycznemu eksperymentowi, jednostka zaczyna obce myśli traktować jako własne<sup>903</sup>.

---

<sup>898</sup> Por. tamże.

<sup>899</sup> Tamże.

<sup>900</sup> Zob. E. Fromm, *Ucieczka...*, op. cit., s. 237.

<sup>901</sup> Zob. tamże, s. 234-235.

<sup>902</sup> Zob. tamże, s. 104.

<sup>903</sup> Por. tamże, s. 180.

Doskonale zdają sobie z tego faktu sprawę przedstawiciele władzy, dążąc do osiągnięcia swego najważniejszego celu, którym jest przekształcenie masy ludzkiej w „posłuszne stado”<sup>904</sup>. Jak zauważa Elias Canetti, władza postępuje podobnie jak człowiek bogaty, z tą jednak różnicą, że nie gromadzi ona majątku jako takiego, ale ludzi<sup>905</sup> – masę, którą stara się opanować przy pomocy różnego rodzaju ceremonii czy rytuałów<sup>906</sup>. Nie tyle bowiem ludzie potrzebują władzy, ile władza ludzi – ludzi możliwie jak najbardziej uległych.

Do kogo w dzisiejszych czasach należy realna władza? Pielewin odpowiada, że po rozpadzie Związku Radzieckiego w Rosji faktycznie rządzić zaczęli właściciele mediów – twórcy wirtualnych obrazów, finansowanych przez prywatne – głównie zachodnie – korporacje. Pod ich rządami rozwinęła się nowa „religia” – konsumeryzm – w której miejsce rytuału komunii (wspólnej uczyty ludzi połączonych jednym posiłkiem<sup>907</sup>) zajął inny rodzaj inkorporacji, określony przez Fromma mianem „pragnienia połknięcia całego świata”<sup>908</sup>.

W związku z powyższym – jak zauważa autor *Mieć czy być?* – zadaniem władzy jest skonstruowanie takiego społeczeństwa, które będzie w stanie złamać wolę jednostki i przekonać ją o tym, że działa zawsze zgodnie z własnymi pragnieniami; nie może ona jednak uświadomić sobie operacji na niej przeprowadzanych, czemu służą narzędzia manipulacji<sup>909</sup>. Sprawdzoną na przestrzeni dziejów metodą jest internalizacja strachu – zaszczepienie w ludzkim umyśle lęku przed autorytetem władzy, określając nieposłuszeństwo jako grzech<sup>910</sup>, bowiem:

Dopóki stoły zastawia się suto jedynie dla nielicznych, a cała reszta żywi się okruchami, dopóty pojęcie nieposłuszeństwa jako grzechu musi być kultywowane. (...) [dlatego też] samowolę dziecka trzeba złamać, aby przygotować je do późniejszego właściwego wypełniania roli obywatela<sup>911</sup>.

Tworzy się zatem iluzję strachu – potężny instrument kontroli.

---

<sup>904</sup> Por. E. Canetti, *Masa i władza*, Warszawa 1996, s. 27.

<sup>905</sup> Zob. tamże, s. 457.

<sup>906</sup> Zob. tamże, s. 23.

<sup>907</sup> Zob. tamże, s. 131.

<sup>908</sup> Zob. E. Fromm, *Mieć czy być?*, op. cit., s. 68.

<sup>909</sup> Por. tamże, s. 136.

<sup>910</sup> Tamże, s. 190.

<sup>911</sup> Tamże, s. 191.

Innym narzędziem manipulacji jest przekonanie człowieka do traktowania własnej odrębności jako iluzji – do zahamowania wzrostu samoświadomości, która ma być utożsamiana z separacją od innych i osamotnieniem, stając się źródłem intensywnego lęku<sup>912</sup> - powodując, że człowiek zaczyna obawiać się wykluczenia ze społeczności nawet bardziej niż śmierci<sup>913</sup>.

Kolejnym instrumentem kontroli jest coś, co określić można jako: problem – reakcja – rozwiązanie, co zarysował już Fiodor Dostojewski w legendzie Wielkiego Inkwizytora: władza odbiera ludziom chleb, by mogli go oni odzyskać z wdzięcznością z jej rąk. Współcześnie metoda ta polega na stworzeniu sztucznego problemu lub wyolbrzymieniu już istniejącego i oczekiwaniu reakcji społeczeństwa, które – zwróciwszy się o pomoc – jest w stanie zaakceptować nawet takie rozwiązanie, na jakie wcześniej nigdy by się nie zgodziło, będąc wdzięcznym władzy za częściowe czy nawet pozorne zlikwidowanie problemu.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedno bardzo efektywne narzędzie kontroli – systematyczne obniżanie standardów (główny powód infantylizacji) – „równanie w dół” (szczególnie w dziedzinie edukacji), mające na celu pozbawienie ludzi umiejętności samodzielnego myślenia. Otwarty umysł jest bowiem dla władzy niezwykle niebezpieczny, gdyż z trudem poddaje się manipulacjom demagogów.

Znajdując się pod nieustannym działaniem coraz bardziej wyrafinowanych instrumentów manipulacji, współczesny „człowiek ekonomiczny” („homo economicus”) – jak stwierdza Fromm – prowadzony jest niewidzialną ręką, aby realizował cel, który bynajmniej nie stanowi części jego zamiarów<sup>914</sup>; i chociaż może on:

(...) odczuwać brak sensu życia, znudzenie tym, co robi, przekonanie, że niewiele posiada wolności, aby robić i myśleć, co wydaje mu się stosowe, że ściga złudzenie szczęścia, które nigdy się nie spełni<sup>915</sup>...

to jednak:

---

<sup>912</sup> Por. E. Fromm, *Zerwać okowy...*, op. cit., s. 213.

<sup>913</sup> Zob. E. Fromm, *Mieć czy być?*, op. cit., s. 171.

<sup>914</sup> E. Fromm, *Zerwać okowy...*, op. cit., s. 143.

<sup>915</sup> Tamże, s. 164.

gdyby uświadomił sobie to uczucie, wówczas z pewnością przeszkodziłoby mu ono we właściwym funkcjonowaniu społecznym. Taka świadomość stworzyłaby więc realne zagrożenie dla społeczeństwa i jego istniejącej organizacji. Dlatego też, rzecz jasna, owo niejasne poczucie musi zostać wyparte<sup>916</sup>.

Jako przykład podaje Fromm potrzebę zmiany samochodu starego na nowy po krótkim okresie użytkowania. Pomimo że pojawia się wtedy u człowieka podświadome uczucie smutku związanego z utratą pojazdu, z którym „się zrośł”, to jednak gdyby zostało ono uświadomione, pojawiłoby się niebezpieczeństwo, że będzie on działał zgodnie z nim. „A jaki byłby w takim wypadku los naszej gospodarki, opartej przecież na niezmordowanej konsumpcji?” – pyta z ironią myśliciel<sup>917</sup>.

Strach przed władzą i społecznym ostracyzmem, tworzenie sztucznych problemów, infantylizacja i negacja samodzielnego myślenia, wypieranie uczuć i faktów oraz akceptowanie fikcji - by wymienić tylko niektóre instrumenty manipulacji – czemu (czy raczej komu) służą? Jedną z możliwych odpowiedzi brzmi: służą one tworzeniu utopii. Jest to jednak tylko i wyłącznie utopia władzy, rozumiana jako totalna kontrola ludzkości. Dla obywateli natomiast stanowi ona całkowite zaprzeczenie społecznego ideału – antyutopię.

Antyutopia jest więc ceną, jaką społeczeństwo musi ponieść w imię służących aparatowi władzy - z pozoru korzystnych dla obywateli - eksperymentów<sup>918</sup>. Jak podaje Katarzyna Duda - jeśli utopia rysuje rzeczywistość taką, jaką chce ją widzieć, to antyutopia przedstawia ideał takim, jakim okazał się on po zrealizowaniu w praktyce<sup>919</sup>. Do tej pory każda próba realizacji utopii zyskiwała skutek przeciwny do zamierzonego; mimo to jednak cały czas prowadzone są próby urzeczywistnienia ideału, którym jest szczęśliwe, a jednocześnie posłuszne społeczeństwo, gdzie nikt z „równych” nie kwestionuje poczynąń kierujących nimi „równiejszych”.

Na chwilę obecną człowiek, na szczęście, posiada jeszcze możliwość wyboru; jeśli jednak spełni się proroctwo Huxleya – zostanie wynaleziony instrument, dzięki któremu uda się całkowicie pozbawić ludzkie istoty wolnej woli, sprawiając, by

---

<sup>916</sup> Tamże.

<sup>917</sup> Tamże, s. 164.

<sup>918</sup> Por. K. Duda, *Antyutopia w literaturze rosyjskiej XX wieku*, Kraków 1995, s. 34.

<sup>919</sup> Tamże, s. 35.

pokochały własne zniewolenie – cel zostanie osiągnięty. Nad urzeczywistnieniem powyższej wizji nieustrudzenie pracuje sztab psychologów – „kapłanów społeczeństwa industrialnego”, jak z ironią nazywa ich Fromm – których zadanie polega przede wszystkim na wyeliminowaniu przeszkód stojących na drodze do całkowitego przystosowania się do społeczeństwa<sup>920</sup>.

W tym momencie pojawia się – jako efekt powyższych rozważań - niezwykle istotne pytanie: czy jest miarą zdrowia psychicznego być dobrze przystosowanym do chorej społecznej rzeczywistości? Jeśli tak, to czy bezwarunkowa akceptacja programu kulturowego, w którym modus posiadania zdecydowanie przeważa nad modusem bycia, świadczy o tym, że istnieje jeszcze wolność wyboru pojedynczej jednostki? Wreszcie – czy traktując posiadane dobra materialne jako wyznacznik własnej tożsamości, człowiek może odpowiedzieć inaczej niż: jestem tym, co mam?; a jeśli jestem tym, co posiadam – to czym się stanę, gdy to stracę?<sup>921</sup>

Udzielenie odpowiedzi na powyższe pytania jest już jednak indywidualną kwestią każdego współczesnego człowieka. Póki daleko jeszcze do całkowitej transformacji w *homo sapiens*, może dobrze byłoby posłuchać rady Aldousa Huxleya, zalecającego, aby starać się być bardziej świadomym zachodzących w kulturze procesów i próbować dostrzec oczyma wyobraźni to, co może się wydarzyć w przyszłości. W interesie ludzkości leży bowiem wykorzystanie osiągnięć cywilizacyjnych na korzyść każdej jednostki, nie zaś tylko i wyłącznie dla interesów rządzących<sup>922</sup>. Jeśli nie zostanie to uświadomione człowiekowi na szerszą skalę, mamy podstawy, by obawiać się, że utopia (a raczej antyutopia w swej idealnej wersji) po raz pierwszy w historii zostanie urzeczywistniona.

---

<sup>920</sup> E. Fromm, *Zerwać okowy...*, op. cit., s. 191.

<sup>921</sup> Zob. E. Fromm, *Mieć czy być?*, op. cit., s. 176.

<sup>922</sup> Por. A. Huxley, *The ultimate revolution...*, op. cit.

## ZAKOŃCZENIE

Przedstawione w niniejszej dysertacji kształtowanie się nowej jednostki antropologicznej jest procesem ciągłym i płynnym - jej kolejne stadia rozwojowe wynikają bowiem z idei wcześniejszych. Włodzimierz Lenin w swoich dziełach odnosił się bezpośrednio do utopijno-socjalistycznej myśli Mikołaja Czernyszewskiego, widząc w filozofie z Saratowa pierwszego rosyjskiego socjalistę. Lenin położył fundament pod nową konstrukcją antropologiczną, którą miał się jawić człowiek radziecki – *homo sovieticus* – istota będąca podstawą systemu komunistycznego. *Homo sapiens* to z kolei typ człowieka, który zaczął się kształtować na gruncie rosyjskim na przełomie epok komunizmu i kapitalizmu. Po upadku Związku Radzieckiego i otwarciu Rosji na zachodnią kulturę nie w pełni ukształtowani ludzie radzieccy znaleźli się w zupełnie innej i nie do końca zrozumiałej sytuacji – przyszło im egzystować jakoby w zawieszeniu pomiędzy dwiema całkowicie odrębnymi ideologiami: radzieckim totalitaryzmem oraz zachodnim (głównie amerykańskim) demokratycznym liberalizmem, umacnianym przez filozofię postmodernizmu. Gdy z Zachodu coraz większymi falami napływać zaczęła do Rosji nowa, oparta na kulcie pieniądza mentalność, w społeczeństwie byłych radzieckich obywateli narodziła się nowa forma wyznania - „religia” konsumpcjonistyczna.

*Rozumny egoista* Czernyszewskiego za sprawą wodza rewolucji przybrał nową (wypaczoną) formę – *homo sovieticus*. *Homos* z kolei, odrzucając radziecką propagandę i wybierając reklamę zachodnich produktów w rodzaju pepsi, przekształcił się z socjalisty w (nie „rozumnego” bynajmniej) egoistę. Mając żal do władz ZSRR o niespełnione obietnice lepszego życia, człowiek ten uwierzył w głoszone przez kapitalistów wizje dobrobytu.

Analiza mentalności tego ostatniego stadium ewolucji świadomości rodzi pytanie: dlaczego przedstawiciele „pokolenia P” wybrali właśnie pepsa, nie zaś oślawioną coca-colę, która – jak pisał Pielewin – dla emigrantów ze Związku Radzieckiego miała „smak zwycięstwa”, stając się w krajach Europy Wschodniej raczej fetyszem ideologicznym niż napojem chłodzącym?<sup>923</sup> Pomocny w znalezieniu wyjaśnienia tej kwestii okazuje się artykuł Wojciech Tomasika, w którym autor poddaje analizie fenomen ogromnego sukcesu tego słodkiego symbolu Ameryki. Jak podaje autor, w czasach stalinowskich coca-cola stała się symbolem, który miał rozpalać nienawiść obywateli ZSRR do Ameryki i jej europejskich popleczników<sup>924</sup>. Zachodnia „coca-colonizacja”<sup>925</sup> w radzieckiej propagandzie ukazywana była jako zjawisko skrajnie negatywne (tak samo zresztą, jak komunizm w krajach demokratycznych) – jako choroba, esencja imperializmu, swoisty znak czasu, w którym „targane sprzecznościami społeczeństwo kapitalistyczne zapada w narkotyczny sen, a następnie stacza się w obłąd”<sup>926</sup>.

Rosyjski nowy człowiek, który narodził się w XIX wieku jako ascetyczne wyobrażenie rewolucyjnych demokratów i przedstawiony został przez saratowskiego myśliciela w *Co robić?* - ulubionej książce Lenina (znającego na pamięć jej obszerne fragmenty), po rewolucji staje się jednak istotą coraz bardziej zdepersonalizowaną. Tracąc stopniowo własną tożsamość, wielki (w teorii) twórca świetlanej przyszłości staje się w praktyce malutkim budowniczym socjalizmu, a następnie (w czasach stalinowskich) – anonimową śrubką w maszynie systemu<sup>927</sup>. Po śmierci „ojca narodu” – uzyskawszy w czasie „odwilży” większą swobodę – człowiek radziecki zaczyna coraz bardziej otwierać się na to, co zachodnie.

Właśnie to nowe pokolenie – ludzie urodzeni po 1960 roku, czyli w czasie, gdy częściowo dokonano już potępiającego rozliczenia ze stalinizmem jako epoką wielkiego strachu – powszechnie zwane „generacją X”<sup>928</sup>, lecz kształtujące się w odmiennych niż na zachodzie warunkach przepojonej radzieckością kultury rosyjskiej, nazwane zostało przez Pielewina „generacją P”. Niepozbawione podstaw wydaje się w tej sytuacji być

---

<sup>923</sup> Zob. W. Pielewin, *Generation 'P'*, op. cit., s. 37.

<sup>924</sup> W. Tomasik, *Ameryka w butelce. Rzecz o coca-coli*, [w:] K. Stępnik, M. Piechota (red.) *Socrealizm...*, op. cit., s. 415.

<sup>925</sup> Zob. tamże, s. 418.

<sup>926</sup> Por. tamże, s. 425.

<sup>927</sup> Por. S. Boym, *Common places*, op. cit., s. 90.

<sup>928</sup> Zob. R. Bomba, *Generacja X*, [internet:] <http://wiedzaiedukacja.eu/archives/76> [30.08.2012].



przypuszczenie, że autor *Generation 'P'* świadomie wybrał właśnie metaforę pepsi jako swego rodzaju kompromis łagodzący rozdarcie młodych ludzi pomiędzy pragnieniem zachodniego raju i zakorzenioną głęboko w radzieckiej świadomości (zwłaszcza ich rodziców) nienawiścią do kapitalizmu spod znaku coca-coli.

W połowie lat dwudziestych – za sprawą wiary w plastyczność ludzkiej istoty i cudowną wręcz moc radzieckiej pedagogiki, dzięki której można w sposób dowolny kształtować świadomość – pojawia się kolejny ideał człowieka: nowe zreformowane dziecko. Jest to najczęściej bezdomny chuligan (głównie sierota, którą wojna domowa pozbawiła rodziców); w celu osiągnięcia tego ideału podejmowane zostają więc liczne próby przekształcenia takiego młodego człowieka we wzorowego budowniczego komunizmu<sup>929</sup>. (Problem ewolucji tych tak zwanych „bieszprizornych” - pozbawionych nadzoru i żyjących głównie z kradzieży młodych włóczęgów - staje się w tym czasie częstym motywem utworów artystycznych, czego najlepszy przykład stanowią: film *Bezdomni* Mikołaja Ekka<sup>930</sup>, a następnie *Poemat pedagogiczny* Antoniego Makarenki.)

W tym czasie, gdy pedagogika zyskuje rangę najważniejszej dziedziny nauki, pojawia się też inny eksperyment władzy – atak na rodzinę, którego zadaniem jest całkowite rozbicie tej najmniejszej komórki społecznej. Następnie w latach trzydziestych następuje powrót rodziny, ale w zupełnie innej formie – ze Stalinem jako ojcem wszystkich radzieckich obywateli - której gwarantem miało być, jak sądzono, wcześniejsze zniszczenie modelu tradycyjnego<sup>931</sup>.

Ci właśnie młodzi ludzie (pokolenie lat dwudziestych), którzy w teorii mieli stać się oddanymi dziećmi „ojca narodu” oraz wielkimi budowniczymi „świełlanej przyszłości”, w rzeczywistości doświadczyli piekła stalinowskiego terroru, przeżywając swą młodość i wchodząc w wiek dojrzały w cieniu wielkiego strachu. W tym czasie najbardziej bodaj w historii Rosji widoczny jest rozdźwięk pomiędzy pierwotnymi zamierzeniami a ich późniejszą realizacją. Idee Lenina oraz innych radzieckich pedagogów okazały się bowiem własnym zaprzeczeniem, prowadząc (w oparciu o utopijne ideały) do realizacji

---

<sup>929</sup> Por. tamże, s. 91.

<sup>930</sup> Film ten, zrealizowany w 1931 roku, odniósł ogromny sukces z dwóch powodów – po pierwsze był to pierwszy rosyjski film w pełni udźwiękowiony, po wtóre zaś, co najważniejsze, poruszał on aktualny wówczas problem „plagi” bezdomnych sierot, proponując jednocześnie ożywczą siłę pracy jako narzędzie odrodzenia młodego człowieka do prawdziwego radzieckiego życia (tytuł oryginału brzmi *Putiowka w żyzi* <*Przepustka do życia*>, co też czyni go bardziej wymownym od polskiego tłumaczenia).

<sup>931</sup> Por. S. Boym, *Common places*, op. cit., s. 91.

antyutopii, co z nieprawdopodobną wręcz siłą objawiło się po roku 1937, gdy Stalin uzyskał władzę absolutną. W tej sytuacji zasadny więc wydaje się być pogląd Andrzeja Walickiego, że gdyby Lenin żył dłużej, to z pewnością próbowałby powstrzymać szaleńcze działania swojego następcy<sup>932</sup>.

Ludzie przychodzący na świat w latach dwudziestych, trzydziestych i w czasie wojny – ci, którzy przeżyli niewyobrażalny koszmar egzystencji – to dziadkowie i rodzice „pokolenia X” – niepewnych przyszłości buntowników, żyjących w czasach kryzysu tradycyjnych instytucji i głębokich przeobrażeń struktury społecznej, doświadczających wzrastającej roli konsumpcji oraz mediów (których pełen kiczowatych treści przekaz często bywał przez nich wyszydzany). Niejako symbolem tego pokolenia – wyrażającego z jednej strony bunt, z drugiej zaś niewierzącego w możliwość radykalnych zmian – stał się główny konkurent coca-coli, napój, którego główny slogan reklamowy brzmi: „Pepsi – generation neXt”<sup>933</sup>.

Kolejne pokolenie natomiast – nazwane dla odmiany „generacją Y”<sup>934</sup> – czyli ludzie urodzeni po roku 1980, to osoby, które (w przeciwieństwie do swoich rodziców) rozumieją nowe technologie i umiejętnie z nich korzystają, bardzo dobrze radząc sobie w świecie coraz szybciej rozwijającej się cywilizacji cyfrowej<sup>935</sup>. Jako że w Rosji mentalność przedstawicieli tego pokolenia kształtuje się już po upadku Związku Radzieckiego i otwarciu kraju na zagraniczne nowości, ludzie ci w zasadzie niczym nie różnią się od swoich zachodnich rówieśników. Inaczej jest natomiast w przypadku ich rodziców, którzy – izolowani przez system komunistyczny – mieli niewielkie możliwości zaznajomienia się z nowoczesnymi produktami rozwoju cywilizacyjnego, stanowiącymi codzienność dla „generacji X” krajów kapitalistycznych. Dochodzi więc do kuriozalnej sytuacji, w której oba pokolenia zaczynają równocześnie doświadczać takiej samej nowej rzeczywistości, z tą jednak różnicą, że to, co dla młodych staje się bez przeszkód elementem codziennego życia, starszym nastrocza wielu problemów i sytuacji, w których ciężko im się odnaleźć.

---

<sup>932</sup> Por. A. Walicki, *Marksizm i skok...*, op. cit., s. 268.

<sup>933</sup> Por. R. Bomba, *Generacja X*, op. cit.

<sup>934</sup> Zob. B. Skargul, *Pokolenie Y – przytłoczeni rzeczywistością*, [internet:] <http://www.gs24.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=/20090207/REPORTAZE/87811343> [31.08.2012].

<sup>935</sup> Por. tamże.

Pielewin w *Generation P* pisał o swoim pokoleniu – „generacji X”; jednak w czasie lektury (i w konfrontacji ze światem współczesnym) odnosi się wrażenie, że przeprowadzona przez niego krytyka jest o wiele bardziej adekwatna w stosunku do pokolenia następnego, bardzo łatwo ulegającego wpływom mediów, którego przedstawiciele w znacznym stopniu opierają budowę własnej tożsamości na wirtualnym przekazie (nie bez przyczyny bowiem stworzone zostały takie określenia, jak: „pokolenie neo” czy „homo interneticus”). To właśnie „generacja Y”, nie zaś „X” znajduje się najbliżej osiągnięcia „ideału” *homo sapiens* – najwyższej (bo nieuświadomionej, a wręcz umiłowanej) formy zniewolenia.

Współczesny człowiek rosyjski nie jest bynajmniej finalnym stadium ewolucji świadomości, będącej w głównej mierze rezultatem oddziaływania idei zachodnich, w których swe utopijne nadzieje pokładał Mikołaj Czernyszewski. Do wieku XIX w kulturze rosyjskiej istniał tylko jeden, tradycyjny (niezakładający żadnych zmian) model człowieka jako jednostki istniejącej w oparciu o wartości chrześcijańskie, kształtujące jej mentalność zgodnie z wiarą prawosławną. Myśliciel z Saratowa sprzeciwia się tradycji staroruskiej, stając się – pod wpływem filozofii Feuerbacha – pierwszym rosyjskim materialistą; inne świadectwo oddziaływania idei zachodnich na poglądy Czernyszewskiego widoczne jest w jego odwołaniach do utopijnych koncepcji francuskich socjalistów.

Podobnie rzecz się miała z koncepcjami Włodzimierza Lenina, którego idee „świetlanej przyszłości” wypływały z poglądów Czernyszewskiego (czyli pośrednio z koncepcji zachodnich), a przede wszystkim zaś z równie nierosyjskiej filozofii marksizmu. Wiadomo także, że Marks osobiście wyrażał się bardzo przychylnie na temat poglądów saratowskiego filozofa, aczkolwiek kwestią sporną, choć niemożliwą do wykluczenia, jest to, czy sam autor *Co robić?* tworzył także pod wpływem myśli marksistowskiej (o czym jednak zdaje się świadczyć jego wiara w istnienie procesu przechodzenia ilości w jakość).

Wreszcie, konsumpcyjny ideał współczesności – człowiek ukierunkowany wyłącznie na wydawanie pieniędzy – to także idea zachodnia, która ulega stopniowemu urzeczywistnieniu za sprawą coraz bardziej „zwesternalizowanej” rosyjskiej kultury, napędzanej wirtualną iluzją mediów. Nie będzie więc przesadą

stwierdzenie, że w umysłach ludzi (zwłaszcza młodych) postępuje zacieranie się różnicy między realnością a światem cyfrowym.

Kultura rosyjska stanowi zatem świadectwo przemian idei nowego człowieka – poczynając od momentu otwarcia się myśli ukształtowanej przez prawosławie na koncepcje zachodnie, poprzez komunistyczny eksperyment przebudowy świata, aż po dzień dzisiejszy, w którym rzeczywistość zostaje wypierana przez jej wirtualny substytut. Kultura rosyjska to, niestety, także skrajny przykład tego, do czego może doprowadzić pragnienie osiągnięcia ideału bez względu na koszty; czasy Związku Radzieckiego dobitnie ukazują, jak wielką cenę przychodzi zapłacić za próbę urzeczywistnienia utopii.

Piękna wizja w połączeniu z chęcią jej natychmiastowej realizacji w myśl zasady „cel uświęca środki”, traktując siłę i manipulację jako główne instrumenty, może prowadzić jedynie do dehumanizacji człowieczeństwa. Idea totalnej przemiany świadomości łączy się bowiem z próbą przemiany statusu człowieka w kierunku przeciwnym do zamierzonego, degradując jednostkę i pozbawiając ją wolnej woli (co też znakomicie uzasadnił Fiodor Dostojewski w *Notatkach z podziemia*). Próba stworzenia raju na ziemi jest w rzeczywistości budowaniem więzienia, gdyż ogranicza ona wolność jednostki. Istota ludzka sama pragnie decydować o sobie, a chęć stworzenia przymusowego szczęścia zawsze prowadzi do jej zniewolenia i pozbawienia człowieczeństwa.

Obserwując zachodzące w rosyjskiej kulturze przemiany idei nowego człowieka, nietrudno zauważyć skrajną opozycję świata realnego wobec utopijnego o nim wyobrażenia jako plastycznej struktury, którą można dowolnie kształtować. Okazuje się więc, że praktyczna realizacja jest zawsze odwrotnie proporcjonalna do swej teoretycznej wizji. Można nawet pokusić się o wniosek, że im piękniejsza teoria, tym bardziej opłakane skutki jej urzeczywistniania – rezultat bowiem stanowi skrajne przeciwieństwo zamierzonego celu, prowadząc do radykalnego zaprzeczenia wprowadzanej w życie idei.

W związku z powyższym nasuwa się następujące pytanie: czy myślenie utopijne jest zawsze i pod każdym względem negatywne?; a może raczej należałoby zapytać: czy bez tego typu koncepcji w ogóle możliwy byłby rozwój kultury i cywilizacji? Wiadomo przecież, że to właśnie odważne i dalekowzroczne idee niepokornych umysłów

pragnących przekształcania rzeczywistości w celu ciągłego udoskonalania świata stanowiły na przestrzeni dziejów siłę napędową rozwoju ludzkości. W tej sytuacji nie na miejscu byłoby więc radykalne potępienie utopijnych wyobrażeń, bez których niemożliwy byłby jakikolwiek progres.

Utopizm sam w sobie nie jest zjawiskiem problematycznym, a wręcz przeciwnie – służy on ewolucji ludzkości. Problem stanowi tutaj inna kwestia – sposób zastosowania teorii w praktyce. Pomijamy oczywiście sprawę szaleńców, którzy mające służyć ludzkości wielkie wynalazki genialnych umysłów świadomie zwracają przeciwko człowiekowi (o tym, w jaki sposób Oppenheimer wykorzystał odkrycie Einsteina, wie każdy uczeń szkoły podstawowej), co też nie wymaga komentarza. Najbardziej dramatyczna jest jednak sytuacja, gdy szczere pragnienie naprawy świata (najczęściej całkowitej, w rodzaju stworzenia ziemskiego raju) przeradza się w jego totalną destrukcję, a piękne hasła mające niczym magiczne zaklęcia przywołać „światłą przyszłość” – w krzyk cierpienia i rozpacz.

Jerzy Szacki dokonał podziału utopii – w sensie najbardziej ogólnym – na eskapistyczne oraz heroiczne. Do tych pierwszych zaliczają się marzenia o lepszym świecie, które jednak nie pociągają za sobą żadnego nakazu walki o urzeczywistnienie owego ideału; potępiają one co prawda teraźniejszość i eksponują zło, lecz praktyczna walka w celu osiągnięcia dobra jest im zupełnie obca. Te drugie natomiast stanowią połączenie marzeń z programem oraz nakazem działania, którym może być zarówno rewolucja, jak i ucieczka do klasztoru; taka utopia zawsze bowiem angażuje człowieka w całości, nie zaś tylko jego wyobraźnię<sup>936</sup>.

W powyższym kontekście sztandarowym przykładem utopii eskapistycznej będzie dzieło Morusa, heroicznej natomiast – zarówno koncepcja falansteru Fouriera (poszukującego sponsora, który ten projekt sfinansuje), jak i wizja miasta idealnego autorstwa Campanelli (często zresztą porównywanej do stalinizmu w idealnej postaci – spełnienia pragnień Józefa Wissarionowicza<sup>937</sup>). Utopie eskapistyczne – jak stwierdza

---

<sup>936</sup> Zob. J. Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit., s. 55-57. Bardziej szczegółowo Szacki dzieli utopie eskapistyczne na utopie miejsca (fantastyczne krainy – najczęściej wyspy – gdzie ludzie żyją szczęśliwie), czasu (prospektywne – szczęśliwa przyszłość lub retrospektywne – powrót do „dawnych dobrych czasów”) oraz ładu wiecznego (poza sferą ziemskiej egzystencji – przykładem raj po śmierci); utopie heroiczne natomiast dzielą się na utopie zakonu (izolacja i próba osiągnięcia ideału w gronie wyznawców) oraz polityki (zmiana społeczeństwa od podstaw); (zob. szerzej: tamże, s. 58-63).

<sup>937</sup> Zob. W. Parniewski, *Szkice z dziejów...*, op. cit., s. 40.

Szacki - bywają intelektualną zabawą (ich autorzy jedynie w domowym zaciszu odbywają podróże na wyspy szczęśliwe, na co dzień robiąc dokładnie to, czego od nich oczekuje społeczeństwo), utopie heroiczne natomiast (nawet jeśli ich bezpośrednie skutki nie są imponujące) stają się sprawą śmiertelnie poważną<sup>938</sup>.

Zgodnie z tym rozróżnieniem utopią heroiczną będzie zarówno projekt Czernyszewskiego, jak i Leninowska wizja przyszłości. W *Co robić?* przedstawiona została nie tylko wizja społecznego ideału (sen Wiery), ale także zasady działalności *rozumnych egoistów* w celu jej urzeczywistnienia, a nawet wezwanie do rewolucji. Podobnie rzecz się miała w przypadku lidera bolszewików, który stworzył program wdrażania „światlanej przyszłości”, nawołując do bezkompromisowej walki w imię dobra ludzkości, dzięki czemu – jak uważał – człowiek osiągnie najwyższy szczebel ewolucji, a to za sprawą (równie utopijnej, choć utopię potępiającej) „nauki” opartej na prawach marksizmu.

Utopie polityki w rodzaju Leninowskiej „światlanej przyszłości” nie mogą wszelako – stwierdza Szacki - uniknąć losu wszelkich ideologii; i choć dają one człowiekowi wartość poświęceń wartości, to jednak nie są w stanie zagwarantować mu wszechmocy i wszechwiedzy (do których – według Feuerbacha i Stachniuka – dąży człowieczeństwo). Rezultat działalności w imię urzeczywistnienia stanu idealnego zazwyczaj wymyka się spod kontroli człowieka, w związku z czym sielanka „nowego życia” przekształca się w tragedię niespełnionych oczekiwań<sup>939</sup>.

Inną utopią jest natomiast tworzony przez media wirtualny ideał. Z jednej strony – jak pamiętamy – jest to reklamowany człowiek doskonały, który osiągnął szczęście dzięki nabyciu danego produktu, z drugiej zaś – na co zwraca uwagę Jacek Wódz – wrażenie „bliskości świata” na zasadzie pozornego podobieństwa różnych kultur, stwarzającego iluzję zaniku kulturowych barier oraz przekonanie o rozumieniu obowiązujących w nich norm społecznych i wzorców zachowań<sup>940</sup>.

W rzeczywistości jednak człowiek rozumie przede wszystkim ujednolicone standardy zachowań konsumpcyjnych<sup>941</sup>, nie zaś wypracowane przez długą tradycję

---

<sup>938</sup> Zob. J. Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit., s. 56-57.

<sup>939</sup> Por. tamże, s. 167.

<sup>940</sup> Por. J. Wódz, *Czy stabilny ład społeczno-normatywny to utopia?*, [w:] P. Żuk (red.), *Spotkania...*, op. cit., s. 71.

<sup>941</sup> Zob. tamże.

i zakorzenione głęboko w świadomości kody kulturowe. Dzięki rozwojowi środków przekazu – dziś głównie internetu – świat uległ otwarciu na wpływy różnych kultur, które, coraz bardziej się przenikając, sprawiają wrażenie identyczności. Czym innym wszelako jest kultura w znaczeniu tradycyjnym, czym innym natomiast kultura medialnego konsumpcjonizmu.

Za sprawą narzędzi internetowych, takich jak portale społecznościowe, różnego rodzaju komunikatory czy po prostu listy elektroniczne, możliwa stała się natychmiastowa komunikacja z każdym niemal zakątkiem planety. Jedynymi ograniczeniami (coraz bardziej eliminowanymi) są dostęp do internetu oraz znajomość języka, choć nauczany od dziecka angielski stał się już właściwie językiem międzynarodowym, w związku z czym komunikacja z obywatelami całego świata w tej chwili nie stanowi dla ludzi (zwłaszcza młodych) problemu.

W kontekście przeprowadzonej w dysertacji analizy przemian utopijnej idei nowego człowieka przychodzi na myśl skojarzenie portalu internetowego z narzędziem kreowania utopii. Jest to raczej rodzaj „autoutopii” – stwarzanie wrażenia szczęśliwego, idealnego wręcz, życia, które w świecie wirtualnym można w dowolny sposób modyfikować i udoskonalać (niczym film w czasach radzieckich). Dodatkowo aprobatą oraz pozytywne komentarze innych internautów mają za zadanie w mniej lub bardziej świadomy sposób w takim przekonaniu utwierdzać. Jest to, póki co, jedynie przypuszczenie, choć, jak się wydaje, niepozbawione sensu; jego weryfikacja wymaga jednakże przeprowadzenia zakrojonych na szeroką skalę badań zarówno socjologicznych, psychologicznych, jak i kulturoznawczych.

Internet jest więc z jednej strony najciekawszym medium, z drugiej natomiast najtrudniejszym do zrozumienia, gdyż (w przeciwieństwie do telewizji czy radia) jest on produktem nie tylko określonej wąskiej grupy ludzi, lecz wszystkich „podłączonych do sieci”, gdzie każdy może wyrazić własną opinię na dowolny temat. Dlatego też badanie tego medium jest tak istotne – internet wyraża bowiem nie tylko mentalność rządzących elit (w rodzaju tendencji globalizacyjnych), ale także sposób myślenia obywateli należących do wszystkich warstw społecznych.

W tym momencie warto przytoczyć pogląd rosyjskiego badacza współczesności, Siergieja Kara-Murzy, zgodnie z którym za pomocą mediów dochodzi do przemiany świadomości jednostek, dzięki czemu całe społeczeństwa poddawane są manipulacji,

wymuszającej akceptację trendów globalistycznych zmierzających do utworzenia ogólnosiwiatowego rządu i ponadnarodowego, wielokulturowego społeczeństwa. Rosyjscy obywatele – jak stwierdza – stają dziś przed podjęciem decyzji o wiele poważniejszej niż wybór prezydenta, partii czy systemu politycznego, którym jest wybór sposobu bycia (typu cywilizacji)<sup>942</sup>. Zaznacza on jednak, że podjęcie takiej decyzji jest niezwykle trudne ze względu na społeczną, kulturową (masową), nade wszystko zaś telewizyjną manipulację, której zadaniem jest programowanie poglądów, nastrojów, a nawet stanu psychicznego mas, gwarantujących działanie władców środków manipulowania. Charakterystyczną cechą manipulacji jest bowiem jej ukryte oddziaływanie na społeczeństwo, który to fakt nie może zostać przez obiekt manipulacji zauważony<sup>943</sup>.

Czyżby idea globalizacji była kolejną utopijną wizją? Trudno tu o udzielenie jednoznacznej odpowiedzi, jednakże warto zwrócić uwagę na ostrą krytykę tych tendencji. Roger Scruton stwierdza na przykład, że związana z tym procesem ogólnosiwiatowa ekspansja handlu, telekomunikacji oraz mediów, a także przekazanie władzy społecznej, ekonomicznej, politycznej i sądowniczej ogólnosiwiatowym organizacjom, które nie podlegają żadnemu konkretnemu prawu terytorialnemu<sup>944</sup>, ma za zadanie kształtować świadomość człowieka w kierunku posłuszeństwa, które – jak uważa – jest budulcem wszystkich społeczności<sup>945</sup>.

Joseph Stiglitz również postrzega globalizację jako zjawisko negatywne, z którego płyną o wiele mniejsze korzyści niż utrzymują jego orędownicy; cena natomiast jest zbyt wysoka – niszczenie środowiska naturalnego, korumpowanie procesów politycznych, a nade wszystko fakt, że szybka ścieżka zmian nie pozostawia czasu na ich akceptację kulturową<sup>946</sup>. Przyczyną ułomności procesu globalizacji jest bowiem to, że dominują w nim interesy oraz sposoby myślenia środowisk komercyjnych i finansowych<sup>947</sup>. Niemożliwe jest zatem przekształcanie społeczeństw na drodze

---

<sup>942</sup> Zob. S. Kara-Murza, *Włast' manipulacji*, Moskwa 2007, s. 3.

<sup>943</sup> Tamże, s. 15.

<sup>944</sup> R. Scruton, *Zachód i cała reszta*, Poznań 2003, s. 118.

<sup>945</sup> Zob. tamże, s. 98.

<sup>946</sup> J. Stiglitz, *Globalizacja*, Warszawa 2005, s. 25.

<sup>947</sup> Tamże, s. 200.



rozwoju, który ma prowadzić do poprawy jakości życia, jeżeli zaledwie kilka osób dyktuje, jaką politykę ma prowadzić dany kraj<sup>948</sup>.

Jaki jest zatem cel globalizacji? Czy jest to może proces zmierzający do przemiany ludzkości w istoty bezwzględnie posłuszne, czyli urzeczywistnienie Pielewinowskiego „ideału” nowego człowieka, co byłoby równoznaczne z realizacją koszmarną wizji Huxleya? Tego na chwilę obecną nie wiemy, gdyż znalezienie jednoznacznej i obiektywnej odpowiedzi na to pytanie jest niezwykle trudne, o ile w ogóle możliwe. Istotny w tym kontekście jest fakt, iż przed taką gwałtowną przemianą antropologiczną ostrzegają konserwatywni twórcy współczesnej rosyjskiej kultury, wzywając do odejścia od antyaksjologicznej, bezideowej i sprzyjającej globalizacji postmodernistycznej „pop-mass-kultury”, za sprawą której cały „zamerykanizowany” świat popada coraz bardziej w metafizykę pustki.

Na szczególną uwagę zasługuje tutaj niewątpliwie postać Aleksandra Sołżenicyna, który – najpierw w czasach komunizmu, a następnie postradzieckiego konsumpcyjnego kapitalizmu – do samego końca walczył o prawdziwego człowieka, czego wyraz dawał w swych licznych utworach zarówno naukowych, jak i literackich. Doskonałym przykładem jest jego projekt odbudowy Rosji, w którym nade wszystko stara się on zaszczepić w umysłach Rosjan chęć powrotu do wysokich wartości, z których najwyższą jest rozwój duchowy człowieka zgodnie ze swą najważniejszą powinnością – wyzwoleniem własnej duszy do życia intelektualnego i emocjonalnego<sup>949</sup>.

Wobec rozważań na temat utopijnej idei nowego człowieka oraz skutków jej urzeczywistniania rodzi się pytanie o to, jaki powinien być człowiek i jaki kierunek powinna przybrać antropologiczna ewolucja - w sensie przede wszystkim mentalnym. Czy można zatem zdefiniować ideał człowieczeństwa? Daria Hejwosz odpowiada, że tak, a jest nim „człowiek, który się troszczy” – osoba wrażliwa na potrzeby społeczne, posiadająca otwarty umysł i potrafiąca myśleć samodzielnie (mając odwagę mądrości), biorąca odpowiedzialność za losy świata i starająca się urzeczywistnić szczytne (na pozór utopijne) ideały na drodze dążenia ku doskonałości<sup>950</sup>.

---

<sup>948</sup> Por. tamże, s. 222-223.

<sup>949</sup> Zob. A. Sołżenicyn, *Jak odbudować Rosję?*, Kraków 1991, s. 31.

<sup>950</sup> Zob. D. Hejwosz, *Edukacja uniwersytecka...*, op. cit., s. 113.

Jedynie taki człowiek będzie bowiem w stanie nadawać prawidłowy kierunek rozwojowi społeczeństwa, stając się – mówiąc językiem Arnolda Toynbee’ego – członkiem „twórczej mniejszości” – elity odpowiadającej na wyzwania stawiane ludzkości przez zmieniającą się rzeczywistość. Ci ludzie – inspirujący swymi ideami do działania i dający przykład postępowania – stają się wzorem do naśladowania (zgodnie z zasadą mimesis) dla pozostałych obywateli („biernej większości”), dzięki czemu rozwój cywilizacyjny odbywa się w sposób prawidłowy i płynny. W takiej sytuacji rządzący mają świadomość, że to oni istnieją dla ludzi, a nie odwrotnie, zdając sobie sprawę z tego, iż społeczne zaufanie dla ich działalności, w wyniku którego obywatele powierzają im swój los, jest wynikiem nie władzy samej w sobie, lecz umiejętności pokonywania wyzwań. W przeciwnym wypadku bowiem stają się oni jedynie „mniejszością dominującą”, która traci duchowe przywództwo i więź ze społeczeństwem na rzecz jego kontroli w celu utrzymania władzy<sup>951</sup>.

Na koniec należałoby zadać jeszcze jedno istotne pytanie: czy nawet taka idealna władza – odpowiadająca na wyzwania, z których największym jest współcześnie błyskawicznie rozwijająca się technologia - byłaby w stanie doprowadzić do polepszenia losu człowieka, zależącego w głównej mierze – jak trafnie zauważył Francis Fukuyama w swym proroctwie „końca historii” – od postępu moralnego w nim samym?<sup>952</sup> Czy w świecie, gdzie istnienie zależne jest przede wszystkim od posiadania, możliwe jest zapewnienie człowiekowi prawdziwego szczęścia, które Erich Fromm definiuje jako radość płynącą z „aktywnego spontanicznego przeżywania chwili bieżącej”?<sup>953</sup>

Powyższe pytania rodzą jedynie coraz więcej wątpliwości, których na chwilę obecną rozwiązać nie sposób. Rozwój ludzkości stanowi tajemnicę, dlatego też pozostawiamy tę kwestię otwartą, dając niejako swymi rozważaniami asumpt do samodzielnych poszukiwań. Teorii odnośnie do tego, jaki powinien być człowiek i w ogóle cały świat, zliczyć niepodobna, o czym świadczy bogactwo utopijnych projektów.

---

<sup>951</sup> Por. M. Kowalik, *Arnold J. Toynbee. Zagrożenia i perspektywy Zachodu*, [internet:] <http://jacek.kwasniewski.eu.org/file/Kowalik.pdf> [07.09.2012], s. 68.

<sup>952</sup> Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1997, s. 30.

<sup>953</sup> Zob. E. Fromm, *Ucieczka...*, op. cit., s. 245.

Pomimo że w teorii brak różnicy pomiędzy ideą i rzeczywistością, ta ostaną na ogół okazuje się czymś całkowicie różnym (zazwyczaj w sensie skrajnie negatywnym) od zamierzeń. Pomni więc następstw, jakie niesie ze sobą myślenie kategoriami znawców drogi ku powszechnej szczęśliwości, w ślad za twórcą teorii *homo sapiens* opuszczamy na tę kwestię kurtynę milczenia. Wierzimy bowiem, że odpowiedź na pytanie o tożsamość każdego człowieka tkwi we wnętrzu jego istoty, nie zaś w teoretycznych rozważaniach utopijnych myślicieli. Co prawda stwierdzenie, że nie ma ludzi identycznych, stało się truizmem, to jednak odnosi się wrażenie, jakoby było ono całkowicie obce utopistom, którzy – tworząc projekt świata i człowieka na zasadzie matematycznego równania – wierzą w to, że cała ludzkość może (i pragnie) żyć w taki sam sposób. Co więcej, taka egzystencja ma być oparta na całkowitej wolności i szczęściu, a przecież człowiek ma prawo zarówno do tego, by czuć się szczęśliwym w zniewoleniu, jak i wolnym dzięki odrzuceniu życia idealnego. My mamy natomiast prawo przypuszczać, że nie wszyscy pragną żyć w krainie szczęśliwości. Fundamentem prawdziwej wolności jest bowiem prawo do samodzielnego podejmowania decyzji i dokonywania wyboru. Takim wyborem może być również odrzucenie szczęścia.



## BIBLIOGRAFIA

### Literatura podmiotowa

- Czernyszewski Mikołaj, *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, tłum. Jerzy Brzęczkowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1951
- Czernyszewski Mikołaj, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie*, wybór i oprac. Andrzej Walicki, tłum. Janina Walicka, Tadeusz Zabłudowski, Ossolineum, Wrocław 1964
- Czernyszewski Mikołaj, *Zasada antropologiczna w filozofii*, oprac. Henryk Holland, tłum. Kazimierz Bleszyński, PWN, Warszawa 1956
- Krupska Nadieżda, *O kształceniu politechnicznym*, wstęp i wybór Roman Polny, tłum. Bohdan Strumiński, Nasza Księgarnia, Warszawa 1964
- Krupska Nadieżda, *Wybór pism pedagogicznych*, wstęp i oprac. Michał Szulkin, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1951
- Lenin Włodzimierz, *Dzieła wszystkie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1984
- Lenin Włodzimierz, *O kulturze*, red. Zdzisław Spieralski, wybór i wstęp Jerzy Kossak, Wiedza Powszechna, Warszawa 1970
- Lenin Włodzimierz, *O młodości*, ISKRY, Warszawa 1955
- Lenin Włodzimierz, *O oświeceniu i wychowaniu*, wybór i wstęp Roman Polny, Nasza Księgarnia, Warszawa 1962
- Makarenko Antoni, *Książka dla rodziców*, tłum. Wanda Ptaszyńska, Nasza Księgarnia, Warszawa 1950
- Makarenko Antoni, *Poemat pedagogiczny*, tłum. Barbara Rafałowska, Książka i Wiedza, Warszawa 1949

Pielewin Wiktor, *Generation 'P'*, tłum. Ewa Rojewska-Olejarczuk, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2002

### Literatura przedmiotowa

Abassy Małgorzata, *Inteligencja a kultura. O problemach samoidentyfikacji dziewiętnastowiecznej inteligencji rosyjskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008

Baran Bogdan, *Postmodernizm*, Inter Esse, Kraków 1992

Bolecki Włodzimierz, *Połowanie na postmodernistów (w Polsce)*, Magdalena Lubelska, Anna Łebkowska (red.), *Kryzys czy przełom. Studia z teorii i historii literatury*, Universitas, Kraków 1994

Boym Svetlana, *Common places: mythologies of everyday life in Russia*, London: Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1994

Brzostowicz-Klajn Monika, *Nowego człowieka obraz*, [w:] Zdzisław Łapiński, Wojciech Tomasik (red.), *Słownik realizmu socjalistycznego*, Universitas, Kraków 2004

Campanella Tomasz, *Miasto Słońca*, oprac. Rachmiel Brandwajn, tłum. L. i R. Brandwajnowie, Ossolineum, Wrocław 1955

Canetti Elias, *Masa i władza*, tłum. Eliza Borg, Maria Przybyłowska, Czytelnik, Warszawa 1996

Czapnik Sławomir, *Zielona rewolucja i internetowe zbawienie. Utopie ekologiczne i technologiczne*, [w:] Piotr Żuk (red.), *Spotkania z utopią w XXI wieku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008

Dobrenko Evgeny, *Stalinist cinema and the production of history: museum of the revolution*, transl. by Sarah Young, Edinburgh University Press, Edinburgh 2008

Dostojewski Fiodor, *Bracia Karamazow*, tłum. Adam Pomorski, Znak, Kraków 2004

Dostojewski Fiodor, *Notatki z podziemia; Gracz*, tłum. Gabriel Karski, Władysław Broniewski, Puls, London, Warszawa 1992

Drawicz Andrzej, *Chory kraj, chorzy ludzie: co dalej? 'Oddział chorych na raka' Aleksandra Sołżenicyna*, [w:] Lucjan Suchanek (red.), *Emigracja i tamizdat. Szkice o współczesnej prozie rosyjskiej*, Universitas, Kraków 1993

- Drawicz Andrzej, *Pocałunek na mrozie*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1990
- Drawicz Andrzej, *Spełniona misja sprzeciwu. 'Archipelag GUŁAG' Aleksandra Solżenicyna*, [w:] L. Suchanek (red.), *Emigracja i tamizdat. Szkice o współczesnej prozie rosyjskiej*, Universitas, Kraków 1993
- Duda Katarzyna, *Antyutopia w literaturze rosyjskiej XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1995
- Duda Katarzyna, *Między realizmem a postmodernizmem. Generation 'P' Wiktora Pielewina*, „Slavia Orientalis” 2004, nr 2
- Dudek Andrzej, *Między groteską a rzeczywistością wirtualną. Wiktor Pielewin „Generation 'P'”*, [w:] Lucjan Suchanek (red.), „Prace Komisji Kultury Słowian”, t. IV, *Humanistyka sławistyczna dziś: nowe spojrzenie i stanowiska*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2005
- Dziamski Grzegorz, *Dwie perspektywy postmodernizmu*, [w:] Anna Zeidler-Janiszewska (red.), *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, Instytut Kultury, Warszawa 1991
- Eco Umberto, *Imię Róży*, Mediasat Poland, Kraków 2004
- Eile Stanisław, *Postmodernizm: przedłużenie czy opozycja wobec modernizmu*, [w:] Magdalena Lubelska, Anna Łebkowska (red.), *Kryzys czy przełom. Studia z teorii i historii literatury*, Universitas, Kraków 1994
- Fast Piotr, *Realizm socjalistyczny w literaturze rosyjskiej: doktryna, poetyka, konteksty*, Universitas, Kraków 2003
- Feuerbach Ludwik, *Wykłady o istocie religii*, tłum. Eryk Skowron, Tadeusz Wilwicki, PWN, Kraków 1953
- Fokkema Douwe Wessel, *Historia literatury. Modernizm i postmodernizm*, Instytut Kultury, Warszawa 1994
- Fromm Erich, *Mieć czy być?*, tłum. Jan Karłowski, „Rebis”, Poznań 2003
- Fromm Erich, *Ucieczka od wolności*, tłum. Olga i Andrzej Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa 2001
- Fromm Erich, *Zerwać okowy iluzji: moje spotkanie z myślą Marksa i Freuda*, tłum. Jan Karłowski, „Rebis”, Poznań 2000
- Fukuyama Francis, *Koniec historii*, tłum. Tomasz Bieroń, Marek Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1997

- Gierszewska Barbara, *Socrealizm nieuświadomiony? O recenzjach filmów sowieckich w polskiej prasie lat trzydziestych*, [w:] Krzysztof Stępnik, Magdalena Piechota (red.), *Socrealizm. Fabuły – komunikaty – ikony*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006
- Głowiński Michał, *Nowomowa i ciągi dalsze: szkice dawne i nowe*, Universitas, Kraków 2009
- Griszyn Dmitrij, *Dostojewskij*, University of Melbourne, Melbourne 1971
- Hejwosz Daria, *Edukacja uniwersytecka i kreowanie elit społecznych*, „Impuls”, Kraków 2010
- Heller Michaił, *Maszyna i śrubki. Jak hartował się człowiek sowiecki*, Instytut Literacki, Paryż 1988
- Imos Rafał, *Wiara człowieka radzieckiego*, Zakład Wydawniczy 'NOMOS', Kraków 2006
- Janaszek-Ivaničkova Halina, *Paradoksalny żywot postmodernizmu w krajach słowiańskich Europy Środkowej i Wschodniej*, [w:] Halina Janaszek-Ivaničkova, Douwe Fokkema (red.), *Postmodernizm w literaturze i kulturze krajów Europy Środkowo-Wschodniej*, „Śląsk”, Katowice 1995
- Kara-Murza Siergiej, *Włast' manipulacyi*, Akademickiej Projekt, Moskwa 2007
- Kenez Peter, *Cinema and Soviet society, 1917-1953*, Cambridge University Press, Cambridge 1992
- Kłoskowska Antonina, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, PWN, Warszawa 2005
- Kołakowski Leszek, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Znak, Kraków 2003
- Kowalczyk Stanisław, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2004
- Legutko Ryszard, *Esej o duszy polskiej*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2008
- Łoski Mikołaj, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. Henryk Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000
- Łysiak Waldemar, *Wyspy bezludne*, Wydawnictwo Orgelbrandów, Warszawa 1994
- Mannheim Karl, *Ideologia i utopia*, tłum. Jan Miziński, przedmowa Louis Wirth, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008
- Miedynski Jewgienij, *Antoni Makarenko: życie i twórczość pedagogiczna*, wstęp Halina Makarenko, Nasza Księgarnia, Warszawa 1950



- Mitosek Zofia, *Koniec mimesis?*, [w:] Magdalena Lubelska, Anna Łebkowska (red.), *Kryzys czy przełom. Studia z teorii i historii literatury*, Universitas, Kraków 1994
- Możejko Edward, *Paradygmaty prozy postmodernistycznej w społeczeństwie totalitarnym na przykładzie literatury polskiej*, [w:] Halina Janaszek-Ivaničkova, Douwe Fokkema (red.), *Postmodernizm w literaturze i kulturze krajów Europy Środkowo-Wschodniej*, „Śląsk”, Katowice 1995
- Możejko Edward, *Realizm socjalistyczny. Teoria. Rozwój. Upadek*, Universitas, Kraków 2001
- Mucha Bogusław, *Historia literatury rosyjskiej*, Ossolineum, Wrocław 2002
- Mucha Bogusław, *Sztuka filmowa w Rosji (1896-1996)*, Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie, Piotrków Trybunalski 2002
- Nasierowski Tadeusz, *Z czarta kuźni rodem...: psychiatria, psychologia i fizjologia sowiecka w pierwszych latach po rewolucji*, „Neriton”, Warszawa 2003
- Neuner Gerhart, *Kształtowanie osobowości socjalistycznej*, tłum. Leon Bielas, posłowie Wojciech Pomykało, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1979
- Parniewski Witold, *Szkice z dziejów myśli utopijnej (od Platona do Zinowjewa)*, Uniwersytet Łódzki, Łódź 2000
- Pearce Joseph, *Sołżenicyn: dusza na wygnaniu*, tłum. Wojciech Fladziński, Prószyński i Spółka, Warszawa 2004
- Pietrzycka-Bohosiewicz Krystyna, *G. Władimow – Wierny Rusłan*, [w:] Lucjan Suchanek (red.), *Emigracja i tamizdat. Szkice o współczesnej prozie rosyjskiej*, Universitas, Kraków 1993
- Plechanow Gieorgij, *Mikołaj Czernyszewski*, [w:] Włodzimierz Lenin, *Dzieła wszystkie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1984
- Płazewski Jerzy, *Historia filmu 1895-2005*, Książka i Wiedza, Warszawa 2005
- Przebinda Grzegorz, *Mikołaj Czernyszewski. Późny wnuk Oświecenia*, „Śląsk”, Katowice 1996
- Raźny Anna, *Świat Kołomy. Wałam Szałamow*, [w:] Lucjan Suchanek (red.), *Emigracja i tamizdat. Szkice o współczesnej prozie rosyjskiej*, Universitas, Kraków 1993
- Raźny Anna, *Zwycięstwo niepokornego. Twórczość Władimira Bukowskiego*, [w:] Lucjan Suchanek (red.), *Dać świadectwo prawdzie. Portrety współczesnych pisarzy rosyjskich*, Universitas, Kraków 1996

- Reeves Byron, Nass Clifford, *Media i ludzie*, tłum. Hanna Szczerkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000
- Rydzewski Włodzimierz, *Filozofia polityczna rosyjskiego narodnictwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1988
- Sałajczykowa Janina, *Dziesięciolecie przemian. Proza rosyjska lat 1985-1995*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1998
- Scruton Roger, *Zachód i cała reszta: globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, tłum. Tomasz Bieroń, Zys i S-ka, Poznań 2003
- Siegelbaum Lewis, Sokolov Andrei, *Stalinism as a way of life. A narrative in documents*, Yale University Press, New Haven and London 2000
- Skoropanowa Irina, *Russkaja postmodernistskaja litieratura*, „Flinta”, „Nauka”, Moskwa 2002
- Skotnicka Anna, *Model prozy „innej” w literaturze rosyjskiej po 1985 roku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001
- Skotnicka-Maj Anna, *Koniec czy początek? Proza rosyjska po 1985 roku*, [w:] Piotr Fast, Barbara Stempczyńska (red.) *Od symbolizmu do postmodernizmu. Szkice o literaturze rosyjskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999
- Sołżenicyn Aleksander, *Jak odbudować Rosję? Refleksje na miarę moich sił*, tłum. Juliusz Zychowicz, Arka, Kraków 1991
- Sołżenicyn Aleksander, *Żyj bez kłamstwa. Publicystyka z lat 1973-1980*, wybór i tłum. Alicja Wołodźko, Editions „Spotkania”, Warszawa 1993
- Stachniuk Jan, *Człowieczeństwo i kultura*, przedmowa Zbigniew Adamski, Wydawnictwo TOPORZEŁ, Wrocław 1996
- Stieklów Jurij, *Mikołaj Czernyszewski, jego życie i twórczość*, [w:] Włodzimierz Lenin, *Dzieła wszystkie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1984
- Stiglitz Joseph, *Globalizacja*, tłum. Hanna Simbierowicz, PWN, Warszawa 2005
- Suchanek Lucjan, *Aleksander Sołżenicyn: pisarz i publicysta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1994
- Suchanek Lucjan, *Człowiek radziecki i naród radziecki. Eksperyment ideologiczny i etniczny*, [w:] Maria Bobrownicka, Lucjan Suchanek, Franciszek Ziejka (red.), *Współcześni Słowianie wobec własnych tradycji i mitów. Sympozjum w Castel Gandolfo 19-20 sierpnia 1996*, Universitas, Kraków 1997

- Suchanek Lucjan, *Człowiek w zaprogramowanym świecie. Antropologiczna wizja Aleksandra Zinowiewa*, [w:] Lucjan Suchanek (red.), *Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998
- Suchanek Lucjan, *Homo sovieticus: świetlana przyszłość, gnijący Zachód. Pisarstwo Aleksandra Zinowiewa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999
- Suchanek Lucjan, *Świadek epoki. Twórczość Aleksandra Sołżenicyna*, [w:] Lucjan Suchanek (red.), *Dać świadectwo prawdzie. Portrety współczesnych pisarzy rosyjskich*, Universitas, Kraków 1996
- Suchanek Lucjan, *Świadkowie, oskarżyciele, sprzymierzeńcy i obrońcy. O postawach pisarzy rosyjskich*, [w:] Lucjan Suchanek (red.), *Dać świadectwo prawdzie. Portrety współczesnych pisarzy rosyjskich*, Universitas, Kraków 1996
- Suchanek Lucjan, *Utopia świetlanej przyszłości. A. Zinowiew*, [w:] Lucjan Suchanek (red.), *Emigracja i tamizdat. Szkice o współczesnej prozie rosyjskiej*, Universitas, Kraków 1993
- Szacki Jerzy, *Spotkania z utopią*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000
- Szymczak Grzegorz, *Recepcja prozy Wiktora Pielewina w Polsce, problemy przekładu „Generation ‘P’”*, [w:] Alicja Wołodźko-Butkiewicz, Wanda Zmarzer (red.), „Studia Rossica”, t. XIII, Cz. I: *Literatura i literaturoznawstwo na styku kultur Polski i Rosji. Inspiracje, więzi, animozje*, Warszawa 2003
- Szymczak Grzegorz, *Wiktor Pielewin: technologia sukcesu*, „Przegląd Rusycystyczny” 2003, nr 2(102)
- Szymczak Grzegorz, *Wiktor Pielewin: zabawa w postmodernizm*, [w:] Wiktor Skrunda (red.) „Studia Rossica”, t. XII: *Literatura rosyjska na rozdrożach dwudziestego wieku*, Warszawa 2003
- Tomasik Wojciech, *Ameryka w butelce. Rzecz o coca-coli*, [w:] Krzysztof Stępnik, Magdalena Piechota (red.), *Socrealizm. Fabuły – komunikaty – ikony*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006
- Trochimiak Jan, *Czernyszewski*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Łódź 1988
- Walicki Andrzej, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955-1959*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000
- Walicki Andrzej, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, PWN, Warszawa 1996

- Walicki Andrzej, *W kręgu socjalistycznej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, PWN, Warszawa 2002
- Walicki Andrzej, *Zarys myśli rosyjskiej: od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005
- Władimow Gieorgij, *Wierny Rusłan*, tłum. Andrzej Drawicz, postłowie Krystyna Pietrzycka-Bohosiewicz, Wydawnictwo ARCANA, Kraków 1999
- Wołodźko-Butkiewicz Alicja, *Od pieriestrojki do laboratoriów netliteratury. Przemiany we współczesnej prozie rosyjskiej*, Studia Rossica, Warszawa 2004
- Wódz Jacek, *Czy stabilny ład społeczno-normatywny to utopia?*, [w:] Piotr Żuk (red.), *Spotkania z utopią w XXI wieku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008
- Zinowiew Aleksander, *Homo sovieticus*, tłum. Stanisław Deja, Polonia, Londyn 1984
- Zinowiew Aleksander, *My i Zachód*, Biblioteka Promienistych, Kraków 1983
- Zwiercan Marcin, *Groteskowy obraz manipulacji medialnej powieści „Generation ‘P’” Wiktora Pielewina*, [w:] Andrzej Dudek (red.), *Idea i komunikacja w języku i kulturze rosyjskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010
- Zwiercan Marcin, *„Homo sapiens” – samoświadomość niewolnika iluzji w „Generation ‘P’” Wiktora Pielewina*, „Slavia Orientalis” 2009, nr 4
- Zwiercan Marcin, *„Nowi ludzie” Mikołaja Czernyszewskiego jako przejaw negacji chrześcijańskiej koncepcji człowieka*, [w:] Urszula Cierniak, Anna Szyndler (red.), *W poszukiwaniu prawdy. Chrześcijańska Europa – między wiarą a polityką*, Częstochowa 2010
- Żuk Piotr, *O pożytkach z utopii w życiu publicznym i naukach społecznych*, [w:] Piotr Żuk (red.), *Spotkania z utopią w XXI wieku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008

## Netografia

- Bomba Radosław, *Generacja X*, [internet:] <http://wiedzaiedukacja.eu/archives/76>
- Brodskij Iosif, *Połtory komnaty*, [internet:] <http://brodsky.ouc.ru/poltory-komnaty.html>
- Eichelberger Wojciech, *Wyścig szczurów*, [internet:] <http://sybaryta.blox.pl/2008/09/Eichelberger-Wyscig-szczurow.html>

- Frelík Paweł, *Cyberpunk*, [internet:] [http://magazynsztuki.eu/old/archiwum/post\\_modern/postmodern\\_5.htm](http://magazynsztuki.eu/old/archiwum/post_modern/postmodern_5.htm)
- Groys Boris, *Sztuczne raje postkomunizmu*, tłum. Tomasz Bieroń, [internet:] <http://www.newsweek.pl/Europa/sztuczne-raje-postkomunizmu,44094,1,1.html>
- Huxley Aldous, *The ultimate revolution*, [internet:] <http://www.scribd.com/doc/3785574/Aldous-Huxley-Speech-The-Ultimate-Revolution-20-03-1962>
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, [internet:] [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/fides\\_ratio\\_7.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_7.html)
- Jerofiejew Wiktor, *Pominki po sowieckiej literaturze*, [internet:] <http://berezin.livejournal.com/1102924.html>
- Kowalik Małgorzata, *Arnold J. Toynbee. Zagrożenia i perspektywy Zachodu*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, t. XXVII, [internet:] <http://jacek.kwasniewski.eu.org/file/Kowalik.pdf>
- Krzemiński Adam, *Wirus szyderstwa. Polskie wydanie bestselleru o Nowych Rosjanach*, „Polityka” 2002, nr 19, [internet:] <http://archiwum.polityka.pl/art/wirus-szyderstwa,373700.html>
- Kwiecień Marek, *Homo sovieticus wobec religii. Pytanie o Boga i człowieka w okresie istnienia Związku Radzieckiego*, „Przegląd Religioznawczy” 2006, nr 1/219, [internet:] [http://www.religia.amu.edu.pl/mkwiecion/upload/publikacje/2006\\_sovieticus.pdf](http://www.religia.amu.edu.pl/mkwiecion/upload/publikacje/2006_sovieticus.pdf)
- Niechoroszew Grigorij, *Nastojaszczij Pielewin. Otrywki iz biografii kul'towego pisatiela*, [internet:] <http://www.pelevin.nov.ru/stati/o-nehor/1.html>
- Prigodicz Wasilij, *Kto takoj Pielewin?*, [internet:] <http://www.pelevin.nov.ru/stati/o-prgd2/1.html>
- Skargul Bogdan, *Pokolenie Y – przytłoczeni rzeczywistością*, [internet:] <http://www.gs24.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=/20090207/REPORTAZE/87811343>
- Smaga Józef, *O rzekomym przodku Lenina*, [internet:] [http://www.rubl.uj.edu.pl/pracownicy/fiszka.php?os=01\\_przebinda&jed=KKSW&opis=Smaga&w=1](http://www.rubl.uj.edu.pl/pracownicy/fiszka.php?os=01_przebinda&jed=KKSW&opis=Smaga&w=1)
- Stachniuk Jan, *Wspakultura*, [internet:] <http://toporzel.republika.pl/teksty/wspakul.html>
- Szymborska Wisława, *Lenin*, [internet:] <http://tomcuk.w.interia.pl/wierprl.htm>

Wojnar Monika, *Kropla psychologii – piramida potrzeb Masłowa*, [internet:] <http://www.akademickiprzedsiębiorca.pl/artykuly/motywacja/130-kropla-psychologii-piramida-potrzeb-maslowa>

Zacharow Dmitrij, *Gordynia – dwigatel' progressa* (wywiad z Andriejem Łazarczukiem), [internet:] <http://lazandr.lib.ru/web/inter002.html>

Zwoliński Andrzej, *Nowomowa komunizmu*, [w:] *Słowo w relacjach społecznych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, [internet:] <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/zwolinski-slowo-03.html>